التبادل المستحيل

عنوان الكتاب: التبادل المستحيل
L'échange impossible, Jean Baudrillard, Editions Galilée, 1999
تأليف: جان بودريار
ترجمة: د. جلال بدلة
إخراج وغلاف: دارين أحمد

الطبعة الأولى، 2013

معابر للنشر والتوزيع
سوريا، دمشق
ص ب: 5866
هاتف: 00963 -11 - 3312257
بريد إلكتروني: maaber@scs-net.org

التبادل المستحيل

جان بودريار

ترجمة: د. جلال بدلة

مقدمة المترجم

جان بودريار (1929–2007)، مفكر فرنسي سوسيولوجي النشأة فلسفي الهوى، صاحب مؤلفات ترجمت إلى معظم لغات العالم. لا يمكن تصنيفه، عارض بين الفكر الحر وبين السكينة الفكرية لمعاصريه. رفض التماهي مع الأنساق الفكرية منتقداً صورة المفكر الذي يعطي الدروس وينظِّر للأخلاق. ولد هذا المعارض لـ بورديو والقريب من رولان بارت في ريم Reims عام 1929. وبعد أن درس السوسيولوجيا واللغة الألمانية، عُين في نانتير Nanterre عام 1966، وفيما بعد في المركز الوطني للبحوث العلمية CNRS. ساهم بترجمة **الأيديولوجيا الألمانية** لـ كارل ماركس، وترجم قصائد هولدرلين التي نشرت عام 2005. كان مصدراً لإلهام العديد من الفنانين والموسيقيين وكتّاب السيناريو.

أعجب بفكر تفكيك الميتافيزيقا العزيز على جاك ديريدا وجان فرانسوا ليوتار، لكنه تأثر أيضاً بالنظريات اللغوية البنيوية. استطاع أن يفرض فكره الفريد في بضعة كتب. نتذكر بشكل خاص **نظام الأشياء** (1968)، **المجتمع الاستهلاكي** (1970)، **التبادل الرمزي والموت** (1976) الذي ربما يمكن وصفه بالنص الأكثر طموحاً، وهو تأمل حول أفكار الهبة والإنفاق انطلاقاً من أعمال الأنثربولوجيين، وخصوصاً أعمال مارسيل موس. بقي بعيداً عن الماركسية وانتقد بشدة الأنماط الفكرية الناشئة عن الثورة الطلابية عام 1968. كما قدم نقداً لاذعاً وتهكمياً لفكر ما بعد الحداثة الموسوم بالنسبة له بتآكل المذاهب الكبرى وهيمنة نمط العيش الاستهلاكي.

وفق بودريار، نعيش في عالم تلاشى فيه الدال الترانسندنتالي وأصبح فيه تحديد "الحقيقة الواقعية" الموضوعية إشكالياً. هذا ما تشي به سيطرة التمثُّلات الافتراضية للعالم على القيم التي تضع أفكاراً كالمعنى والحقيقة في المقدمة.

اكتئاب رمزي يفسر تغيباً متزايداً عن الحياة السياسية نحاول تلافيه من خلال الموعظة التي تشهد هي ذاتها على الخمول المحيط بنا. لقيت نظريات بودريار في: **المصطنع والاصطناع** (1981)، **الإغراء** (1982)، **الاستراتيجيات القاتلة** (1984)؛ صدى هائلاً في فرنسا كما في العالم كله، وبشكل خاص في الولايات المتحدة الأميركية. مواقفه العلنية انطلاقاً من عام 1990 كانت سبباً في حوارات وكتب ومقالات لا تحصى، وبشكل خاص في كتابه **حرب الخليج لم تقع** (1991) حيث أكد أن الحرب الأولى ضد العراق وسباق "الإنجازات التكنولوجية" فيها وعقبها لم تكن حرباً بمعنى الكلمة. فالحرب تفترض مبدأ تضحية لا يتناسب مع فكرة "صفر أموات"، لكنها أيضاً تفترض عدواً لا يمكن اختزاله إلى داعر voyou.

بعيداً عن حرب الخليج، ينتقد بودريار فكرة النظام العالمي التي تفترض فكرة اكتمال التاريخ وتصوراً للكلي تكون فيه صورة الآخر رجعية وبربرية ومن الماضي. في السنوات الأخيرة من عمره، اهتم بالوقائع المباشرة، كما في **موسيقى جنائزية من أجل البرجين** (2001)، **روح الإرهاب** أو **عقد جلاء وذكاء الشر** (2004).

بالنسبة لـ بودريار، تتناسب نزعة التساهل السائدة في المجتمع الديمقراطي الغربي مع نزعة أخلاقية مفرطة تجعلنا غير قادرين على إدراك وظيفة "السيء" و"السلبي" التي تصاحب العنف أو النزعات المتطرفة السياسية والأيديولوجية المختزلة إلى أمراض يجب تصفيتها. يؤكد ذلك في حوار مع

جريدة اللوموند بقوله إننا "حلمنا جميعاً" بهجمات أيلول 2001 التي دمرت أبراج مانهاتن، الأمر الذي أشعل حرباً ضده من جهة من يعتبرون أن هذا النوع من التفاصح غير مسؤول. هذه المواقف المتلاحقة ستسهم بشيطنة هذا المفكر غير القابل للتصنيف، الجذري في أسلوبه وحدسه.

عمل على تحليل تطور عالمنا المعاصر، كما في **التحول الكبير**، **نهاية ألفية** (1998)، **التبادل المستحيل** (1999)، **تربية الغبار** (2000). ونشر أيضاً عن الفن، كما في **الموضوعات الفريدة: العمران والفلسفة** و**مؤامرة الفن** حيث نعت الفن المعاصر بـ "الفاشل". معروف بشكل خاص بتحليلاته للحوادث (أو اللاحوادث) المعاصرة. هكذا كتب حول مرض السيدا، والاستنساخ، وقضية سلمان رشدي، وحرب الخليج الأولى وهجمات الحادي عشر من أيلول.

استلهم من نظرية فيرديناند دو سوسور نظرية الطبيعة الاختلافية للقيمة والعلامة. واستنتج من هذه النظرية فقدان المدلول لوضعه كموضوع حيادي ليدخل في علاقة معقدة مع كامل النظام الاجتماعي. هنا يظهر بودريار بوصفه ما بعد بنيوي. واحدة من طروحاته الأساسية التي تكمّل نقد مجتمع المشهد الذي بدأه غي دبور Guy Debord، ترتكز على تحليل "زوال الواقع" وظهور سلسلة من المصطنعات لا تكف عن التزايد. تستند كافة هذه الأفكار إلى المبدأ العام القائل إن الدلالة – والقيمة – ذات مرجعية ذاتية. وإن الطبيعة الاختلافية للقيمة أعطت للمعنى استقلالية عن الواقع. استخدم بودريار هذا المبدأ ليؤكد أنه في مجتمعنا "الكامل"، المجتمع الذي سببت فيه تكنولوجيا الاتصالات تكاثراً مفرطاً للمعنى، لم تُنتج المرجعية الذاتية للمعنى "قرينة كونية" (نموذج مكلوهان، Mcluhan) وإنما عالماً امحت فيه الدلالة

واختزل فيه المجتمع إلى كتلة مصمتة، واختزل فيه الواقع أيضاً إلى العلامات ذات المرجعية الذاتية.

في مقالته **القوة الماحقة** Power inferno انتقد بودريار الامبريالية الغربية، واعتبر أن الناتو – الذراع العسكري لحلف شمال الأطلسي – يدعم النزعة العالمية الإنسانوية التي هي الصورة الملموسة لهذه الامبريالية. كما اعتبر أن نظرية "صدام الحضارات"، المدعومة بشكل يدعو للتأمل من صاموئيل هنتغتون كما من الإسلاميين المتطرفين تُخفي المواجَهة، الأنثربولوجية نوعاً ما، بين ثقافة عالمية غير متمايزة وبين كل ما لا يزال يحتفظ بشيء من المغايرة غير القابلة للاختزال. فبالنسبة للقوى العالمية المتطرفة كما هو حال الأصولية الدينية، كافة الأشكال المختلفة والفريدة ما هي إلا هرطقات. ومهمة الغرب (أو بالأحرى الغرب سابقاً بما أنه فقد قيمه الذاتية منذ زمن بعيد) تتمثل بإخضاع الثقافات المختلفة عبر كافة الوسائل إلى قانون المساواة الشرس.

كان بودريار موضوع انتقادات عديدة. وبشكل خاص في موقفه من مرض السيدا والمثلية الجنسية، حيث كتب في **الشاشة الكلية:** "من يعيش من المشابه يموت منه. إن استحالة التبادل، والتقابل، والآخرية، تفرز آخرية أخرى غير مرئية، وشيطانية، لا يمكن إمساكها، هذا الآخر المطلق هو الفيروس". الفيروس أو السوق السوداء كما سيقول في **التبادل المستحيل**، سوق المضاربة المالية السوداء، والبطالة، والجنس، والمعلومة، والأسلحة، والفن، وحتى سوق الفكر السوداء.

وصف بودريار مرض السيدا (الإيدز) بـ "الدفاع الذاتي للنوع الإنساني" أمام المثلية الجنسية التي وصفها هي أيضاً بـ "الإسراف الجنسي". إلا أن

المدافعين عن بودريار ينفون أنه كان هنا يصف المثلية الجنسية في جوهرها، وإنما المجموعات التي تعيش في قرابة حميمية مفرطة: "تعيش – يقول بودريار – في مجتمع مرتكب لزنى المحارم. وأن تصيب السيدا أوساط المثلية الجنسية أو التي تتعاطى المخدرات فذلك يعود إلى زنى المحارم هذا في المجموعات التي تعمل في دائرة مغلقة". **(الشاشة الكلية)**. ويتحدث بعدها مباشرة عن مشاكل النعوريّة Hémophilie التي كانت تصيب حالات زواج الأقارب. أما عبارة "من يعيش من المشابه يموت منه"، فلا يقصد بودريار هنا المثلية الجنسية، وإنما فقدان العلاقة الجدلية مع الآخر، فقدان الآخرية على العموم في العلاقة مع الآخر، كما في الاستنساخ في مجتمع اليوم الذي يقوم على التقارب الدائم من خلال محو التمايز بين الفضاء العام والفضاء الخاص.

في **التبادل المستحيل** يدعو بودريار إلى قطيعة مع التناظرية. فالمادة، والحياة، وحتى الفكر، كلها تنتج من قطيعة مع التناظرية. "الذات والموضوع، والمذكر والمؤنث، ثنائيات لاتناظرية. ومن هذه اللاتناظرية تأتي جاذبيتها المتقابلة. لكي يمكن شيئين التعادل والتبادل، يجب تخليصهما من هذا الانجذاب المتقابل، لا يجب أن يكون بإمكانهما التحول إلى بعضهما بعضاً – وإلا وجدت نفسك في حديقة أليس، أي في بلاد العجائب: تحولات دائمة".

الباب الأول: التبادل المستحيل

التبادل المستحيل

كل شيء ينطلق من التبادل المستحيل. إن لايقين العالم هو أنه لا معادل équivalent له أبداً ولا يمكن مبادلته بشيء. كذلك فإن لايقين الفكر هو أنه لا يمكن مبادلته لا بالحقيقة ولا بالواقع. هل الفكر هو من يُوقع العالم في اللايقين أم العكس؟ هذا أيضاً يُعد جزءاً من اللايقين.

لا يوجد معادلٌ للعالم. وهذا بالضبط تعريفه، أو لا تعريفه. لا معادل، لا آخر، لا تمثُّل، لا مرآة. فأي مرآة ستشكل جزءاً آخر من العالم. لا يوجد مكان للعالم ولآخَره معاً. وبالتالي، من غير الممكن التحقق من العالم – ولهذا السبب، الكلامُ عن "الحقيقة الواقعية" réalité تضليل. فمن تحققٍ ممكنٍ يتحول العالم إلى وهمٍ أساس. وعلى الرغم من إمكان تحقق جهوي ما، يبقى لايقين العالم في مجمله أمراً لا شك فيه. لا وجود لحساب متكامل للكون – ربما هناك حساب تفاضلي؟ "الكون على الرغم من كونه مجموعات لا تُحصى، إلا أنه هو ذاته ليس مجموعة". (دينيس غيدج، Denis Guedj)

ينسحب هذا على النُّظم كافة. المجال الاقتصادي الذي هو مجال للتبادلات كلها، إذا ما تناولناه بجملته، لا يمكن مبادلته بشيء، فلا وجود على الإطلاق لمعادلٍ فوق اقتصادي للاقتصاد؛ لا شيء لرده إلى عالمٍ آخر. هو نوعاً ما عصيٌّ، غير قابل للحل على الأقل بالنسبة لذكاءٍ كلي. وبالتالي هو أيضاً يقوم على لايقينٍ أساس.

يسعى الاقتصاد لتجاهل ذلك، إلا أن هذا اللاتعين يُدخل في قلب المجال الاقتصادي بالذات تقلُّبَ معادلاته ومسلماته، وفي المآل، يُدخل جنوحَه المضارباتي spéculatif داخل التشابك المجنون لمعاييره وعناصره.

تتأثر المجالات الأخرى (السياسية، الحقوقية، الجمالية) باللاتعادل ذاته، وبالتالي باللامركزية ذاتها. هي حرفياً لا معنى لها خارج ذاتها ولا يمكن مبادلتها بشيء. السياسةُ مليئة بالعلامات والمعاني، لكنْ لا يمكن النظر إليها من الخارج، ولا شيء يمكنه تبريرها على مستوىً كلي (هكذا أخفقت كافة المحاولات لتأسيس المجال السياسي على مستوىً ميتافيزيقي أو فلسفي). فهي تمتص كل ما يقترب منها وتحوله إلى جوهرها الخاص. لكنها هي ذاتها لا يمكنها التحول أو الانعكاس داخل حقيقة واقعية أعلى يمكن أن تمنحها معنىً.

هنا أيضاً، يُترجم هذا التقابل المستحيل عبر اللاتقريرية المتزايدة لمقولات المجال السياسي ولخطاباته، ولاستراتيجياته ولرهاناته. هكذا نشهد تكاثراً للمجال السياسي، لظهوره ولخطابه، يتساوى مع وهمه الأساس.

اللايقين كبير حتى في مجال الكائن الحي والمجال البيولوجي حيث تتشعب المخططات البحثية والتجريبية الوراثية إلى ما لا نهاية. وكلما تشعبت أكثر بقي السؤال الحاسم معلقاً: من يدير الحياة؟ من يدير الموت؟ لا يمكن لظاهرة الحياة، أياً كان تعقيدها، أن تتبادل بغايةٍ ما قصوى. لا نستطيع تصور الحياة وغايتها معاً. وهذا اللايقين يخيم على المجال البيولوجي جاعلاً منه، مع تقدم الاكتشافات أكثر فأكثر، تنظيرياً هو أيضاً، وهذا ليس بسبب عدم قدرته العلمية المؤقتة، وإنما لأنه يقترب من اللايقين النهائي الذي يشكل أفقه المطلق.

في العمق، ليس للنسخ transcription وللمحصلة "الموضوعية" لمنظومة إجمالية ما من معنىً أكثر من معنى تقدير وزن الأرض بملايين مليارات

الأطنان، وهو رقم خال من المعنى بما في ذلك في سياق حساب خاص بالمنظومة الأرضية.

الأمر ذاته ينطبق على المستوى الميتافيزيقي: القيم والغايات والأسباب التي نلم بها لا قيمة لها إلا بالنسبة لفكرٍ إنساني مفرط في الإنسانية. فهي *غير ذات صلة* irrelevant في ما يخص واقعاً آخر أياً كان (ربما حتى في ما يخص "الحقيقة الواقعية" ذاتها).

مجالُ الواقعي ذاته غير قابل للتبادل مع مجال العلامة. فالعلاقة بينهما شبيهة بتعويم العملة: تصبح العلاقة غير قابلة للتحديد، وتصبح مطابقةُ المجالين رهينة المصادفة أكثر فأكثر. كلاهما يصبح تأملياً، كلٌّ في مجاله الخاص. تصبح الحقيقة الواقعية تقنية وأدائية أكثر فأكثر إذ كل شيء يتحقق بشكل غير مشروط، لكن من دون أن يدل على شيء. وخطابات اللغة الماورائية للواقع (العلوم الإنسانية والاجتماعية، الخطابات التقنية والعملانية) تتطور هي أيضاً وفق نظام لامركزي، تماماً على شاكلة موضوعها. أما في ما يخص العلامة، فأصبحت تنتمي إلى التصنع والتأمل المحض للعالم الافتراضي، عالمِ الشاشة الكلية حيث يهيمن اللايقين ذاته على الواقعي وعلى "الحقيقة الواقعية الافتراضية"، وذلك فور انفصالهما. كفَّ الواقعي عن استمداد قوته من العلامة، كما كفَّت العلامة عن أخذ قوتها من المعنى.

يستطيع أي نظام أن يخترع لنفسه مبدأه التوازني، التبادلي والقيمي، السببي والغائي، بحيث يدور في فلك تناقضات منتظمة: بين الخير والشر، وبين الصح والخطأ، وبين العلامة ومرجعها، وبين الذات والموضوع – أي، كلِّ فضاء الاختلاف والضبط عبر الاختلاف الذي، مادام يعمل، يؤمن الاستقرار والحركة الجدلية للكل. لا ضير في هذا حتى الآن، لكن عندما

تتوقف هذه العلاقة الثنائية القطب عن العمل، وعندما تَقْصر دارة النظام، يولِّد هذا النظام كتلته الحرجة الذاتية ويفتح المجال لانحراف أُسِّي[1] exponentiel. وعندما تنعدم المنظومة المرجعية الداخلية، وينعدم التقابل "الطبيعي" والغائية التي تنظم عملية التبادل (كما بين الإنتاج والثروة الاجتماعية، وبين الخبر والحدث الواقعي) ندخل هنا في طور أسيٍّ وفي الفوضى التنظيرية.

يتلخص وهم المجال الاقتصادي في زعمه تأسيس مبدأ واقعي وعقلاني ناسياً هذه الحقيقة الواقعية النهائية للتبادل المستحيل. إلا أن هذا المبدأ لا قيمة له إلا داخل مجالٍ متكون بشكل اصطناعي، فخارج هذا المجال ليس ثمة سوى اللايقين الجذري. شبحُ هذا اللايقين المُبعد المقصي هو الذي يسكن النُّظم ويعلل نفسه بوهم الاقتصادي والسياسي... الخ. هذا الإنكار هو الذي يدفع بالنُّظم إلى التضخم وعدم التماسك، ويقودها نوعاً ما إلى إلغاء ذاتها. لأنه من الداخل ذاته، وبسبب مغالاتها الذاتية، تحرق النُّظم مسلماتها وتنهار على قواعدها.

بكلمات أخرى: هل وجد في وقت من الأوقات "اقتصاد" – أي، تنظيمٌ للقيمة يمتلك تماسكاً مستقراً ووجهةً كلية، يمتلك معنىً؟ على العموم: لا. وهل وجد في وقت من الأوقات "الواقع"؟ فالواقع والقيمة والقانون ليسوا، في هذا العمق السحيق لـ اللايقين، إلا استثناءات، ظواهر استثنائية. الوهم هو القاعدةُ الأساس.

---

[1] في الحساب الرياضي نقول 7^4، فيكون العدد 4 هو الأُس والعدد 7 هو الأساس، أي يتضاعف الأساس أربع مرات. [المترجم]

أي شيء يريد التبادل بشيء ما يصطدم في نهاية الأمر بجدار التبادل المستحيل. المحاولات الأكثر تنظيماً ودقة لإضفاء القيمة على العالم، لإعطائه معنىً، تخفق أمام هذا الحد غير القابل للتجاوز. وما لا يتبادل بشيء يتزايد بشكل مهتاج. النُّظم الأكثر انبناءً لا يمكنها إلا أن تختل بعودة هذا العدم الذي يحوم حولها. هذا لن يحدث في لحظةٍ كارثيةٍ مستقبلية ما، بل إن كل صرح القيمة يتبادل بهذا العدم هنا والآن، على الفور.

الأمر يتجاوز الاعتبارات الفلسفية أو الأخلاقية. فها هنا الصوغ الحقيقي للعدمية المعاصرة – أي عدمية القيمة ذاتها. هي مصيرنا الذي تتأتى منه النتائج الأكثر سعادة والأكثر بؤساً معاً. هذا الكتاب يريد أولاً كشف النتائج "المفجعة" fatales، ومن ثم كشف النتائج السعيدة والنافعة للتبادل المستحيل من خلال إسقاط جمالي poétique للحالة.

فمن وراء تبادل القيمة، ومن وراء التنظير المجنون الذي يشكل الاقتصاد الافتراضي ذروته، ومن وراء تبادل الوجود، هنالك تبادل للعدم يقوم مقام المقابل غير المرئي نوعاً ما.

الموت، والوهم، والغياب، والسلب، والشر، والقسم المظلم، موجودون في كل مكان كخلفية للتبادلات كافة. إن استمرارية العدم هذه هي التي تؤسس إمكان اللعبة الكبيرة للتبادل. يمكن اختزال جميع الاستراتيجيات الراهنة إلى التالي: تدوير الدَّين، والقرض، والشيء غير الواقعي، وغير القابل للتسمية، بشكل يستحيل الخلاص منه. على هذا النحو فهم نيتشه استراتيجية الإله: باسترداده هو – الدائن الأعظم – لدَيْن الإنسان عبر التضحية بابنه، ألغى إمكان أن يستطيع المدين تسديد الدين، بما أن الدائن قام مسبقاً بذلك، وبالتالي خلق إمكان تداول الدين إلا ما لا نهاية، والذي سيحمله الإنسان

كمستقبله الأبدي. هذا هو مكر الإله. لكن هذا أيضاً مكر رأس المال الذي، من ناحية، يُغرق العالم في دينٍ متنامٍ على الدوام، ومن ناحية أخرى يسعى في الوقت نفسه إلى استرداده بدين آخر بحيث يلغي إمكان سداده أو مبادلته بشيءٍ ما. ويصح هذا أيضاً على المجال الواقعي والمجال الافتراضي: فالسريان اللامتناهي للافتراضي يجعل من المستحيل على الواقعي أن يتم مبادلته بشيء.

إنْ حدث وقادنا نسيان وإنكار العدم إلى الاختلال الكارثي للنُّظم، لن يفيدنا أبداً تفادي هذه السيرورة عبر الإرداف السحري لتصحيح مفاجئ وغير منتظر – كالضبط الذي نراه اليوم في العلوم الفيزيائية والبيولوجية والاقتصادية التي تبتكر فرضيات جديدة على الدوام، وقوىً جديدة، وجزئيات جديدة بهدف سد الثغرات داخل المعادلات. إذا كان غياب العدم هو الذي يُحدث الخلل، يجب إذاً أن يكون هذا العدم هو موضوعنا، وإلا فنحن أمام كارثة داخلية مستمرة.

لكن الظهور المفاجئ لـ اللايقين الجذري في المجالات كافة، ونهاية عالم الحتم المُطَمْئِن، ليسا بالضرورة قدراً سلبياً؛ شريطة أن يصبح اللايقين هو قاعدة اللعبة. هذا لا يعني السعي إلى تصحيحه عبر بث قيم جديدة أو يقينيات جديدة، إنما تدويره كقاعدة أساس. الأمر مماثل لما يجري في مجال الإرادة: لا نستطيع تجزئتها إلا من خلال إسقاط (جمالي) في لعبة الآخرية، من دون الزعم بإيجاد حلٍ للسؤالِ حول غايتها أو موضوعها. فلا تتأسس استمرارية الوجود إلا على استمرارية التبادل المتقابل للعدم والوهم، للغياب واللاقيمة.

يصبح اللايقين بهذا المعنى شرط تشاركية الفكر. وعلى نحو مشابهٍ لـ اللايقين في الفيزياء (الناتج عن أن الموضوع أيضاً يحلل الذات بالمقدار نفسه الذي تحلل الذات فيه الموضوع) يَنتج لايقين الفكر من أن الأنا ليست وحدها التي تضع العالم موضع تفكير، فالعالم أيضاً يضع الأنا موضع تفكير.

العدم هو الحقل الوحيد، أو الحقل المضاد، الذي على أساسه ندرك العالم، فهو مصدر كمون غيابِه أو عدمِه، لكنه أيضاً مصدر كمون طاقته (مقارنة مع الفراغ الكوانتي). لا شيء بهذا المعنى يُوجد إلا انطلاقاً من لا شيء.

لا يتوقف العدم عن الوجود منذ اللحظة التي يوجد فيها شيء ما. يستمر اللاشيء بـ (اللا) وجود كخلفية للأشياء. هذا هو "الاستمرار الأبدي للعدم"، بحسب ماسيدونيو فيرنانديز Maccedonio Fernandez. كل ما هو موجود يستمر في الوقت نفسه باللاوجود. هذه النقيضة لا يمكن ملكتنا الذهنية النقدية تخيلها.

من العدم إلى العدم: إنها دورة العدم. إنه فكرُ اللااستمرارية ضد فكرِ الأصل والنهاية، فكرِ التطور والاستمرارية. وحده إضمار النهاية هو الذي يسمح بتصور الاستمرارية، وعلومنا وتقنياتنا عوَّدتنا على رؤية كل شيء من منظور التطور المستمر، الغريب عنا في الحقيقة، والذي هو ليس إلا الشكل اللاهوتي لتفوقنا. بينما الشكل الجوهري هو اللااستمرارية.

وحدها اللااستمرارية هي المحتملة في كل أرجاء الكون. فرضية الانفجار الكوني تمثل نموذجاً مطلقاً لذلك. ألا ينسحب هذا على الكائن الحي، على الحدث événement واللغة؟ مهما كان العبور من شكل إلى آخر متناهياً في

الصغر، فهو يشكل قفزةً على الدوام، كارثة تنتج عنها وعلى حين غرة الأشكال الأكثر غرابة. وها هي الألسُنُ، قريباً جداً منا، تشكل أيضاً مثالاً مناسباً لهذه اللاستمرارية (من دالٍ إلى آخر، من لسان إلى آخر)، تبعاً لتطورٍ اتفاقي إلى حد كبير، من دون أي تقدمٍ مستمر أو فوقية لواحد على حساب الآخر.

بالنسبة للفكر التحليلي، يشكل تطور وتقدم الأشكال الحية الفرضية الوحيدة. إن كان للعالم تاريخٌ، فيمكننا الزعم بالوصول به إلى شرحه النهائي. لكن كما يقول سيوران Cioran "إذا كان للحياة معنىً، فهذا يعني أننا جميعاً فاشلون". هذا يعني أن لا رجاء من فرضية نهائية. فهي تشير إلى عجزنا وتغوص بنا داخل لايقينٍ بائس. ومن ناحية أخرى، إذا صح أن العالم وِلِدَ بلحظةٍ واحدة، فهذا سيعنى أن لاوجود لا لنهاية أو لمعنىً محدد له. نحن بمنأى عن نهايته بفضل اللامعنى هذا الذي يكتسب قوة وهمٍ شعري. صحيح أن العالم يصبح مبهماً بشكل كامل، إلا أن هذا اللايقين ناجح، كما هو لايقين المظاهر. فالوهم الذي هو بامتياز فن الظهور، وفن الانبثاق من لاشيء، يحمينا من الوجود. وإذ هو فن الغياب، يحمينا من الموت. فالعالم بمنأى عن نهايته بفضل لاتعيِّنه الشيطاني.

وفق هذه الفرضية الثانية، ظهرت الكتلة الحيوية biomasse بلحظة واحدة، إنها موجودة هنا بشكل كامل منذ اللحظة الأولى، ولا يتناقض التاريخ اللاحق لأشكالها المعقدة مع فرضية الانفجار الكوني للكائن الحي. تماماً كما بالنسبة للكون، حيث كل شيء هنا منذ اللحظة الأولى، وتماماً كما بالنسبة للغة عند ليفي شتراوس، الكتلةُ اللغوية logomasse، كتلةُ الدال، تنبثق بلحظة واحدة. لن نضيف إليها شيئاً بما يخص المعلومة الكامنة. فعلى العكس،

يوجد منها الكثير، أي إن هناك إفراطٌ في الدال لا يمكن اختزاله على الإطلاق (لنأمل ذلك). وما إن تظهر حتى تصبح غير قابلة للهدم. كذلك الجوهرُ المادي للعالم غيرُ قابل للهدم، أو كذلك أيضاً، وعلى مقربةٍ منا، الكتل السوسيولوجية ذات الظهور المفاجئ اللاعكوس (حتى في الانهيار المحتمل الذي لا يمكن التنبؤ به كما لا يمكن التنبؤ بظهورها).

كلٌ من الكتلة الفلكية والكتلة الحيوية والكتلة اللغوية والاجتماعية والدلالية مقدرٌ له بلا ريب أن ينتهي، لكن ليس بشكل تدرجي: وإنما بشكل مفاجئ، تماماً كما ظهرت. فعلى شاكلة الثقافات التي ظهرت هي أيضاً بلحظة واحدة، لا يمكن شرح انبثاقها بمفردات تطورية، وتختفي أحياناً بلا سبب معروف، كما الأنواع الحية.

أمَّا ما يخص عالمنا العقلي، فهو يعمل من دون شك وفق القاعدة الكارثية ذاتها: كل شيء هنا منذ البدء، ولا يتدرج مرة بعد مرة. الأمر شبيه بقاعدة لعبةٍ ما: فكما هي عليه تكون ممتازة، وأيُّ فكرة لتطويرها أو تغييرها عبثية. تنبثق من الفراغ، ولا يمكنها أن تختفي إلا بشكل مفاجئ. هذه الفجائية، هذا الانبثاق انطلاقاً من الفراغ، وهذه اللاأسبقية للأشياء على ذاتها، تستمر بالتأثير في حدث العالم حتى في مجرى صيرورته التاريخية. فالحدث هو القطيعة مع كل سببية سابقة. فحدث اللغة هو ما يجعلها تنبثق من جديد وبشكل إعجازي كل يوم، كشكل ناجز، بعيداً عن كل دلالات سابقة، وحتى بعيداً عن معناها الراهن، كما لو أنها لم توجد يوماً. وهذا يلخص فرضية ومفارقة رسل[2] Russel.

[2] أو مفارقة مجموعة المجموعات التي لا تحتوي ذاتها. [المترجم]

في النهاية، على أي حال، نحن نفضل الانطلاقة من العدم، فلها سحر الاعتباطية وغياب الأسباب والتاريخ. ما عاد بإمكان أي شيء أن يسعدنا إلا ما يظهر ويختفي بلحظة واحدة، إلا تسلسل الفارغ وراء تسلسل المليء. الوهم مصنوع من هذا القسم السحري، من هذا الجزء المظلم الذي يخلق نوعاً من القيمة الزائدة المطلقة من خلال إسقاط الأسباب، أو اعوجاج النتائج والأسباب.

اللايقين الأساس هو في مكننة العدم هذه، في آلة العدم الموازية. ووهم تجاوزها ليس سوى خيال ذهني، خيال ينتشر خلف نظم القيم وتمثلات العالم الموضوعي كافة، بما في ذلك السؤال الفلسفي التقليدي: لماذا كان هنالك وجود ولم يكن عدم؟ بينما السؤال الحقيقي هو بالأحرى: لماذا كان هنالك عدم ولم يكن وجود؟

ولكن إن كان الأمر كذلك، أي إذا كان العدم هو مجرى الأشياء جميعها، فأبديته إذاً أكيدة، ولا يفيد بـ "شيء" الانشغال به وبالهيمنة الظاهرة لعالمٍ موضوعي. فمهما يحدث، سيتعرف العدم على أشياءه. لكن العدم ليس بالضبط مجموعة من الظروف، بل ينتج من الوهم المأسوي للظواهر. وهو هدفُ مشروعِ الحقيقة المعدِّ سلفاً، هدف تحقق ووضعنة العالم – مشروع هائل للمعالجة التجانسية للعالم عبر مبدأ الحقيقة الواقعية الوحيد – مُنهياً هذا الوهم المأسوي، ومنهياً عبر تماسكٍ حاسمٍ اللاتماسكَ الإلهي للعالم، تماسكٍ لا يتناسب مع غايته الخاصة، ولا يتناسب مع العدم.

لولا وجود هذه "المادة السوداء"، لكان عالمنا قد تبخر منذ زمن طويل. وإذا ما نجحنا بإلغائها، سيكون هذا مصيرنا الأكثر احتمالاً. حيثما سنحذف هذا الفراغ، هذا الكون الموازي والمضاد، هذا الوهم الجذري الذي لا يقبل

الاختزال إلى معطيات المجال الواقعي والمجال العقلاني، ستقع كارثة الواقعي بشكل فوري. لأن المادة في ذاتها خديعة، والعالم المادي لا يتماسك إلا من خلال الكتلة الناقصة التي سيكون غيابها في هذه الحالة مفجعاً. الواقعي المطهّر من الواقعي المضاد يصبح واقعاً مفرطاً، أكثر واقعية من الواقعي، ويتلاشى في التصنُّع. المادة المطهَّرة من المادة المضادة منذورة إلى الأنتروبية entropie. بحذف الفراغ، تصبح المادة محكومة بالانهيار الجاذبي التثاقلي. والذات المتحررة من كل آخرية تنهار على ذاتها وتهلك في التوحُّد. إلغاءُ اللاإنساني يحمل الإنساني على السقوط في الكريه والمضحك (هذا هو كل زعم وغرور أصحاب النزعة الإنسانية).

في قصة إيشي Ishi مثل جميلٌ جداً عن هذه الحالة. إيشي هو الهندي الأخير في قبيلته نُقل إلى سان فرانسيسكو. دُهش إيشي من مشهد هذا الحشد الكبير الذي رآه هناك، فافترض أن كل الأموات من الأجيال السابقة كافة موجودة هنا بين الأحياء. هكذا، يجنبنا الأموات أن نكون حاضرين مع بعضنا بعضاً. إن ألغينا الأموات، يصبح الأحياء غريبين عن بعضهم بعضاً من كثرة الاختلاط. هذا ما يحدث في حالتنا مع الاكتظاظ السكاني المديني، وكثرة الأخبار، وزيادة التواصل: الفضاء مخنوق بهذا الإفراط في الحضور. إنها فوضى لا وجود فيها إلا للأموات/الأحياء.

ومع ذلك يبقى السؤال: لماذا نريد مطاردة الفراغ بأي ثمن، مطاردة الغياب والموت؟ لماذا الرغبة في طرد المادة السوداء، وفي جعل كل شيء مرئي، وفي تحقيق كل شيء والتعبير بالقوة عن ما لا يريد ذلك؟ في النبش عنوةً عمَّا يحفظ استمرارية العدم والسر؟ لماذا إرادة الشفافية المميتة هذه،

الهوية والوجود بأي ثمن؟ سؤال عصي على الحل. لكن ربما يكون لهذه الحركة باتجاه استنفاد كل سر مآلٌ خفي؟

قديماً، كان الإله محرك الخير من خلال الخلق والطبيعة وهو في تعاليه رباني. ولأن الإله خير بشكل طبيعي والإنسان كذلك بالضرورة، في نسخته الحديثة والروسُّويَّة rousseauiste، لم يكن علينا تبديل العالم لجعله أكثر إيجابية، فالشر لم يكن إلا عرضاً.

لم يصبح العالم عبئاً علينا إلا بعد موت الإله، إذ لم يعد بالإمكان تبريره في عالمٍ آخر بل يجب تبريره بذاته. إن إنجاز المعادل لمملكة الإله يعني تحايث عالمٍ وضعي بشكل كامل (وليس تعالٍ لعالمٍ مثالي)، الأمر الذي سيعتبره اللاهوتيون هرطقة كاملة. تُعتبر مملكة الخير محاولة شيطانية لأنها تعني تعبيد الطريق نحو الشر المطلق. إذا استأثر الخير بحكم هذا العالم، سيستأثر الشر بحكم العالم الآخر. لا يمكننا الإفلات من انقلاب القيم، وسيصبح العالم حقلاً لانبثاثات موت الإله.

شرح آخر لبليتنا: أُعطي العالم لنا، ويجب أن يكون بإمكاننا رد ما أعطي لنا. قديماً، كان بإمكاننا الرد على العطية بوساطة الأضحية. من الآن فصاعداً، لم يعد أمامنا أحدٌ نردها إليه. وإذ لم نعد نستطيع إعطاء شيء بالمقابل عن هذا العالم، يصبح هذا الأخير غير مقبول.

سيترتب علينا إذاً تصفية العالم المعطى، أي هدمه بمبادلته بعالم صنعي يكون مبنيّاً من كافة جوانبه، بحيث لن يترتب علينا أي حساب نرده لأحدٍ ما. هنا نفهم المشروع التقني الهائل لإلغاء العالم الطبيعي في أشكاله كلها. كل ما هو طبيعي سيُلغى بأكمله باسم هذه القاعدة الرمزية للرد أو التبادل المستحيل.

إلا أنه سيتحتم علينا، تبعاً لهذه القاعدة الرمزية ذاتها، إيفاء هذا الخلق الصنعي حقه، أي تخليصه من هذا الدَّين الجديد إزاء أنفسنا. كيف يمكننا الصفح عن أنفسنا من هذا العالم التقني ومن هذه القدرة الكلية الصنعية؟ أليس عبر الهدم، أي الإخلال بالتوازن الممكن الوحيد لهذه الحالة الجديدة، عبر الحدث المفاجئ الوحيد الذي لن يكون لزاماً علينا رده؟

هكذا، تجتمع كل نظمنا في جهدٍ يائس للهرب من اللايقين الجذري، والإفلات من هذه القدرية للتبادل المستحيل. تبادل السوق، وتبادل الدلالة، والتبادل الجنسي، كل شيء يجب مبادلته. كما يجب إيجاد المعادل النهائي لكافة الأشياء، ومعنىً وغاية لها. عندما نمسك بهذه الغاية والصيغة، عندما نمسك بالمآل، نبرئ ذمتنا من العالم، وكل شيء سيسترد. الدين سيدفع واللايقين الجذري سينتهي. حتى الآن أخفقت كل النُّظم في ذلك. النُّظم السحرية والميتافيزيقية والدينية التي أثبتت في القديم ثباتها، وقعت في البطلان. لكن، **يبدو هذه المرة أننا نمسك تماماً بالحل النهائي، بالمعادل النهائي: الحقيقة الواقعية الافتراضية في أشكالها كافة** – المجال الرقمي، المعلومة، احتساب الزمن، الاستنساخ. باختصار، صنعٌ artefacte كامل، افتراضي وتكنولوجي، بحيث يمكن أن تتم مبادلة العالم بنسخته الصنعية. هو حل أكثر جذرية من جميع الحلول الأخرى، لأنه لن يترتب على العالم التبادل بتعالٍ ما أو بغائيةٍ آتية من مكان آخر، وإنما بنسخة أكثر "صدقاً" بكثير من السابقة، وأكثر واقعية بكثير من العالم الواقعي – وبالتالي، هذا الحل يضع حداً لمسألة الحقيقة الواقعية والتردد في إعطائها معنىً ما. فالحل هو كتابةٌ آلية للعالم في ظل غياب العالم، تعادلٌ كلي، وشاشة كلية، وحلٌ نهائي، وراحة مطلقة للشبكة كعش حيث يصبح من السهل الاختفاء.

الإنترنت يجعلني موضع تفكير، والمجال الافتراضي يجعلني موضع تفكير، وتتوه نسخة عني على طول الشبكات، المكان الذي لن ألاقيها فيه من جديد على الإطلاق. فهذا الكون الموازي منفصل تماماً عن العالم الحقيقي. هو يشكل نَسْخاً صنعياً له، ارتداداً كاملاً عنه، لكنه ليس انعكاساً له. المجال الافتراضي ليس واقعياً بالقوة كما كانت الحالة عليه قديماً. لم يعد له مرجعية، إنه مداريٌ orbital وجاحظ، وليس من أهدافه فصل العالم الواقعي. فلأنه استغرق الواقع الأصلي، يُنتِج العالمَ بوصفه غير قابل للتقرير.

ولكن، أليس هذا العالم الموازي الذي يعيش من اختفاء العالم الآخر محكوم هو أيضاً بالزوال، ثمَّ، ألا يقع في قبضة غير القابل للتقرير؟ قد لا يكون هذا العالم إلا استطالة للعالم الآخر الذي يسعى إلى مضاعفة نفسه، لكنه كيف سيستمر بالوجود كما هو، ونحن لا نقوم إلا بالتباهي بالمجال الافتراضي؟ تماماً كما الحال مع العوالم الماورائية الدينية، حيث كنا نتباهى بالتعالي – هذه المرة نتباهى بالأحرى بالتحايث وبالقدرة العملياتية opérationnelle، نتباهى بالفكر الوحيد والكتابة الآلية للعالم. وبالتالي هنا أيضاً بنظام محكوم بالفشل، بمشهد خارق للطبيعة غير قادر على الالتفاف على اللايقين والاختلال الناتج عن التبادل المستحيل.

لا يوجد في أنثروبولوجيتنا العامة معنىً إلا للإنساني. لا يوجد معنى للتاريخ إلا عندما يندرج داخل تطور أو غائية عقلانية. لا يوجد سبب للتاريخ أو للعقل إلا داخل هذه التطورية المنتصرة. نريد أن نقدِّر الحياة بمعناها، والعالم بالمجال الإنساني، والحدث بالتاريخ، والفكر بالواقع، والعلامة بالشيء، الخ. وذلك بدلاً من أن **نقدِّر أنفسنا** بالعالم، وبالحدث، وبالفكر...

نتجه في كل مكان نحو إلغاء المجال اللاإنساني، نحو نزعة أنثروبولوجية محافظة تهدف لإخضاع كل شيء لسلطة الإنساني. إنَّ مشروع تعميم النوع الإنساني على الحيوانات والطبيعة وعلى الأنواع الأخرى كافة في عصر حقوق الإنسان وعصر أنثربولوجيا أخلاقية وإيكولوجيا كونية، ليس إلا رأس حربة لإلحاق المجال اللاإنساني بالفكر الوحيد للإنساني. وجهةٌ كوكبية لإبادة اللاإنساني في كل أشكاله، وجهةٌ محافظة لتدجين كل حقيقة غريبة، تحولٌ متطرف لإمبريالية نتخلى من خلالها عن كل فكر لـ الإنساني بما هو كذلك، وهنا المفارقة الساخرة والانتقامية. فلا يمكن هذا الفكر أن يأتينا إلا من خلال المجال اللاإنساني. لا يمكن أن يكون لدينا رؤية لأنفسنا وللعالم إلا انطلاقاً من تبدُّل altération جذري لوجهة نظرنا، ليس للوقوع في عالم اللامعنى وإنما لاستعادة قدرة العالم وأصالته قبل أن يكتسي قوة المعنى ويصبح في الوقت نفسه مكاناً لكافة القوى.

وعلى الفكر ذاته أن يشارك في هذه السيرورة. عليه القيام بقفزة، بتحول، بصعود. ليس الهدف من ذلك وضع النظام في تناقض مع ذاته (نعلم أنه يتجدد داخل دوامة التناقض هذه)، لكن من أجل زعزعة استقراره عبر تغلغل فكر ذو طبيعة فيروسية، أي لاإنساني؛ فكرٍ يمكن للاإنساني أن يتناوله بالتفكير.

وعلى نحو أعمق، أليس الفكر أحد أشكال اللاإنساني؛ خللٌ وظيفي تَرِفٌ يخالف تطور الحي بأكمله بإعادته إلى ذاته وبالتشكيك بصورته الخاصة؟ أليس النموُّ العصبي للدماغ مرحلة خطرة إزاء التطور والنوع؟ لماذا إذاً لا نسرِّع بالسيرورة ونستبق تسلسلات وأشكال أخرى لمصيرٍ موضوعي لا نملك عنه أدنى فكرة؟

هذا الإقصاء للاإنساني سينتهي بنا إلى أن نكون موضوع تفكير له. لا نستطيع الإمساك بالعالم إلا انطلاقاً من نقطة نهائية خارج المجال الإنساني، انطلاقاً من موضوعات وفرضيات تلعب دور الجاذب الغريب. لقد اصطدم الفكر قديماً بهذا النموذج من المواضيع على تخوم اللاإنساني – من خلال الصدمة مع المجتمعات البدائية، على سبيل المثال. لكنْ علينا أن ننظر اليوم إلى أبعد من هذا الفكر النقدي الوليد للإنسانوية الغربية نحو موضوعات أكثر غرابة من ذلك حاملةٍ للايقينٍ جذري، موضوعاتٍ لا نستطيع فرض منظوراتنا عليها.

إن لقاء الفكر ليس لقاء مع الحقيقة، وإنما مع تواطؤٍ مع الموضوع وقاعدة لعبة يكف الفكر فيها عن كونه سيداً.

هل لهذه الفرضيات كافة التي صغناها هنا معادلٌ، هل لها قيمة تداولية أو تبادلية؟ على الإطلاق، فتبادلها مستحيل. إنها لا يمكن إلا أن تلامس نقص العالم، ولا يمكن الفكر إلا أن يلغي ذاته في الموضوع الذي بدوره يجعله موضوع تفكير. بهذه الطريقة يفلت الفكر من الحقيقة. لكن يجب عليه الإفلات من الحقيقة، فهذا أقل ما يمكن. وللإفلات من الحقيقة لا يجب على الخصوص الوثوق بالذات، بل يجب الوثوق بالموضوع وبجاذبيته الغريبة، الوثوق بالعالم وبلايقينه الحاسم.

يكمن لب المشكلة في التخلي عن فكر نقدي يشكل جوهر ثقافتنا النظرية، وينتمي إلى تاريخ وحياة سابقين.

إن العالم الاصطلاحي للذات والموضوع، وللغاية والوسيلة، وللصح والخطأ، وللخير والشر، لا يتطابق مع حالة عالمنا الراهنة. فالأبعاد "الطبيعية" normales، كأبعاد الزمان والمكان والتحديد والتمثُّل وبالتالي أيضاً

الفكر النقدي والتأملي، خادعة. العالم الخطابي للمجال النفسي والسوسيولوجي والأيديولوجي المحيط بنا هو فخٌّ. فهو مازال يعمل داخل مجالٍ إقليدي. ليس لدينا أي حدسٍ نظري لهذا العالم الذي أصبح كوانتياً من دون علمنا – كما أننا لا نملك إلا وعياً نظرياً ضئيلاً بنسق التصنع الذي انقلب إليه عالمنا الحديث منذ فترة طويلة من دون علم منَّا، نحن الذين بقينا مخلصين بشكل أعمى لفكرة الحقيقة الواقعية الموضوعية. يمكنني القول إن النفاق الحقيقي لعصرنا هو في هذا التشاؤم وفي هذه الهيستيريا المتعلقة بـ"الواقعي" وبمبدأ الحقيقة الواقعية.

قمنا بتحليل حتمي لمجتمع حتمي. يتعين علينا اليوم القيام بتحليل غير حتمي لمجتمع غير حتمي، مجتمع كُسوري الأجزاء fractales اتفاقي وأسِّي، مجتمعِ الكتلة المادية الانشطارية والظواهر المتطرفة، مجتمعٍ محكوم بكامله بعلاقة اللايقين.

كل شيء في هذا المجتمع يقع في قبضة العلاقة اللايقينية. وبالتالي، لا يمكن تناوله بمصطلحات التعيين الاجتماعي، حتى وإن كان ذلك بمصطلحات نقدية. افترضت الأزمة دوماً جعبة من التوترات والتناقضات، إنها الحركة الطبيعية لتاريخنا. لكننا لم نعد في أزمة، بل نمضي في سيرورة كارثية، ليس بمعنى نهايةٍ مادية للعالم، لكن بمعنى الخلل في كل ضوابط اللعبة. الكارثة تعني انفجار شيء ما يكف عن العمل وفق الضوابط المتبعة، أو يعمل وفق ضوابط لا نعرفها وربما لن نعرفها على الإطلاق. لا وجود لشيء حينها متناقض ببساطة أو غير عقلاني، كل شيء له طابع المفارقة paradoxal. الانتقال إلى ما وراء النهاية، أي إلى الإفراط في الحقيقة الواقعية وفي الوضعية positivité، إلى الإفراط في الحوادث وفي الخبر يعني الدخول

في حالة مفارقة لا يمكن الاكتفاء معها بإعادة تأهيل القيم التقليدية، بل تتطلب هي أيضا فكراً مفارقاً لا يخضع إلى مبدأ الحقيقة، ويتقبل حتى استحالة التحقق منه.

لقد اجتزنا نقطة اللاعودة التي تتطور وراءها الأشياء وفق منحنى آخر. لم يعد المجرى الخطي ممكناً. كل شيء ملقى في شواش يجعل من مسألة السيطرة مستحيلة – بما في ذلك السيطرة على الزمان. فالتزامن العالمي للخبر، هذه الشفافية لكافة الأمكنة المجمّعة في لحظة واحدة ليست بعيدة الشبه مع جريمة كاملة اقترفت في حق الزمان.

إن مبدأ اللايقين، الذي يعني استحالة حساب سرعة جزيء وموضعه في الوقت نفسه، لا ينحصر في الفيزياء. فالأمر ذاته في ما يخص استحالة تقدير واقعيةِ الحدث ودلالته معاً في الخبر، واستحالة التمييز بين الأسباب والنتائج في سيرورة معقدة كهذه؛ الإرهابي والرهينة (في متلازمة ستوكهولم syndrome de Stockholm[3])، والفيروس والخلية (في علم الأمراض الفيروسية)، تماماً كاستحالة الفصل بين الذات والموضوع في التجريب الفيزيائي المجهري. يقف كل فعل من أفعالنا في الطور غير المنتظم الذي يقف فيه الجزيء المجهري: لا يمكننا تقدير الغاية والوسيلة معاً. لم يعد

[3] تصف متلازمة ستوكهولم حالة لها طابع المفارقة يشعر فيها المُعتدى عليه بالتعاطف والشفقة وأحياناً الحب والتفهُّم الكبير تجاه المعتدي، وغالبًا ما يدافع فيها المُعتدى عليه عن دوافع المعتدي. سُميت بهذا الاسم نسبة لعملية احتجاز رهائن حدثت عام 1973 في ستوكهولم ودامت بضعة أيام وانتهت بتحريرهم. إن ردَّة فعل الرهائن هي التي أعطت اسم المتلازمة، إذ راحوا يدافعون عن المعتدين ورفضوا الشهادة ضدهم، بل إنهم ذهبوا لزيارتهم في السجن كما لو كانوا أصدقاء. [المترجم]

بإمكاننا حساب ثمن حياة إنسانية ما وقيمتها الإحصائية معاً. توغلَ اللايقين في جميع مجالات الحياة. وهذا ليس وفقاً لتعقد العوامل paramètres (التي يمكننا بلوغ نهايتها مهما تعقدت)، ولكن وفقاً للايقينٍ حاسم مرتبط بالخاصية التنافرية للمعطيات الحاضرة. إذاً، لم يعد بإمكاننا الإمساك بنشأة الحدث وفرادته في الوقت نفسه، وبظاهر الأشياء ومعناها. واحد من اثنين: إما أن نتحكم بالمعنى فتفلت منَّا الظواهر، أو ننقذ الظواهر فيتفلت المعنى. فمن خلال لعبة المظاهر ذاتها تبتعد الأشياء عن معناها أكثر فأكثر، وتقاوم عنف التأويل.

على كلِّ حال، إننا نعيش الواقع ضمن نسق التعيين العقلاني كما لو أننا نعيش في حالة استثنائية، في **رباط مزدوج** لا مخرج منه: إخلاص مزدوج وواجب مزدوج. نحن نعيش في عالم نيوتوني، لكن العالم قائم على معادلات غير حتمية. هل هو تباين غير قابل للحل؟ الأمر ذاته في الفيزياء الاجتماعية وفيزياء الطبيعة، حيث ما تزال الظواهر العيانية macroscopique تستجيب للتحليل الحتمي، أما الأمر فيختلف تماماً مع الظواهر المجهرية microscopique. صحيح أننا لا نرى على مستوى السيرورات الفيزيائية تناقضات صارخة، فما زلنا نعيش تماماً في عالم نيوتوني، لكنْ في العالم الاجتماعي والتاريخي والعلائقي، الاعوجاجُ السلوكي والتحليلي ظاهر وجلي. ما زال قسم بأكمله من العمل الاجتماعي يتناسب مع تحليل حتمي، ومع سوسيولوجيا "واقعية" (أكانت ماركسية أو أمبيريقية أو سلوكية أو إحصائية)، وتتطور تحليلاتنا بنسبة كبيرة في مجال "الواقعي" هذا. لكنْ، تزامناً مع هذا القسم، يوجد نموذج آخر من العمل، احتماليٌ نسبوي اتفاقي، يسود ويأوي إليه القسم الأول بسريَّة. وداخل هذا الفضاء الاجتماعي غير المستقطب

dépolarisé (هل مازال اجتماعياً، هل مازال تاريخياً؟) لم يعد التحليل التقليدي ممكناً، والحلول المُعدة على هذا المستوى تُخفق على وقع لايقينٍ إجمالي، تماماً كما تخفق الحسابات التقليدية في الفيزياء الكوانتية.

انتهت الحتمية الاجتماعية: التسارع يجعل من كافة المواقع غير محتملة. في حقل إقصائي، لا يمكننا حساب الموقع الراهن لفرد و سرعة إقصائه معاً. لا يمكننا انطلاقاً من نموذج عمل ما أو نظام عيني ما (أو سهم في بورصة) حسابُ القيمة الواقعية وسرعة هبوط القيمة معاً. ومن فئاتٍ مجتمعية برمتها، لا يمكننا حساب الترقية والإبعاد الاحتمالي معاً (تتصاحب ترقية النساء مصادفةً بإبعادٍ متعاظم للمهنة يُلغي الفائدة الاجتماعية للترقية). ولا نستطيع، انطلاقاً من العلامات، حساب المعنى وفقدان القيمة بمرور الزمن obsolescence. ومن كافة الأشياء على العموم لا نستطيع حساب الأثر الفوري والديمومة. هكذا هو اللاتعيُّن في المجال الاجتماعي.

حتى الآن فضلنا بشكل واسع تحليل الأشكال التاريخية المحددة وفق تعارضات واضحة: رأس المال والعمل. لكن اليوم مجال العمل أصبح عائماً، والمفهوم ذاته فقد تعريفه. اجتزنا "النقطة العمياء" للاجتماعي – كما يقول كانيتي Canetti عن التاريخ، وانتقلنا بشكل غير محسوس إلى ما وراء رأس المال والعمل، وتضادهما الديناميكي. تجتاز الآلة الاجتماعية من الآن فصاعداً دورة إجمالية، أو بالأحرى شريط موبيوس[4] un anneau de Moebius، والفاعلون هم دائماً وفي الوقت نفسه على طرفي العقدة.

---

[4]عقدة متصلة، فيها نصف جدلة. ويصنع شريط موبيوس بأخذ شريط ورق مستطيل وليِّ أحد طرفيه 180 درجة وضم الطرفين. فلا يبقى للشريط إلا وجه واحد مع الشريط العادي. قام بهذا الاكتشاف الرياضي الألماني August Ferdinand Moebius. [المترجم]

مصطلح "الصدع الاجتماعي" ذاته ما هو إلا محاولة لإعادة تأهيل الشروط القديمة الموضوعية لرأس المال والعمل. تماماً، كما كانت الحال مع طوباويي القرن التاسع عشر الذين كانوا يحاولون في خضم النهضة الصناعية إعادة إحياء القيم المرتبطة بالأرض والصنَّاع، نحاول نحن اليوم في خضم العالم المعلوماتي والافتراضي إعادة إحياء العلاقات والصراعات الاجتماعية المرتبطة بالعصر الصناعي. إنها الطوباوية ذاتها والوهم ذاته. فليذهب هذا العصر الذهبي لعلاقات القوة وللتناقضات الديالكتيكية في مهب الريح. حتى تحليل ماركس يندرج ضمن تبسيطية حتمية للصراعات والتاريخ، لكنه كان مرتبطاً بحركة صاعدة، وبإمكان سلبٍ محدد: المجال الاجتماعي، كما البروليتاريا، كانت مفاهيم مصنوعة بحيث تُلغي وتتجاوز ذاتها. هذا يختلف جذرياً عن الرمزية الوضعوية للاجتماعي وللعمل في سياقنا الراهن. ما فُقِدَ في اجتماعيتنا "المابين تفاعلية" هو تماماً عمل السالب وإمكان سلبٍ محدد للشروط الموضوعية. انتهت "الشروط الموضوعية". وعلى نحو أعم، لم تعد افتراضية المعلومة تفسح المجال لإمكان سلب محدد للحقيقة الواقعية. انتهت الواقعية "الموضوعية". حري بنا إدراك ذلك بدلاً من الحلم بحالةٍ ميتة. لم نعد في السالب ولا في التاريخ. نحن نعيش داخل شكل من نزع الحيوية عن روابط القوة والروابط الاجتماعية لمصلحة واجهة افتراضية وأدائية جماعية متغلغلة، وذلك على ملتقى كافة التدفقات المضارباتية؛ تدفقِ الوظيفة ورؤوس الأموال وتدفقِ المعلومة. لكن يجب تناول هذه المسألة كوضع جديد، وإذا أصبح التاريخ ألعوبة، حسب تعبير ماركس، ربما تصبح هذه الألعوبة، بحدوثها مرة أخرى، تاريخنا.

نحن أمام مراجعة مؤلمة لمبدأ الواقعية، ومراجعةٍ مؤلمة لمبدأ المعرفة. يفترض هذا الأخير فعلياً ديالكتيكية الذات والموضوع التي تكون فيها الذات سيداً بما أنها هي التي اخترعت الموضوع.

إلا أنه يكفي لقواعد اللعبة أن تتغير، وأن نكف عن كوننا أسياد المبادئ وأن يمتنع الموضوع عن الانكشاف وفق المصطلحات التي تُدرجها الذات فيه، يكفي ذلك لكي تصبح الذات مستحيلة ميتافيزيقياً. هذه الاستحالة ليست ميتافيزيقية فحسب، فمنذ الآن، تصبح العلوم غير قادرة على إعطاء موضوعها وضعاً قانونياً قطعياً.

لم يعد الموضوع كما كان عليه سابقاً، فهو يتملص في المجالات كافة. لم يعد يظهر إلا على شكل آثار لحظية على شاشات الإنتاج الافتراضي virtualization. لا تستطيع العلوم الأكثر تقدماً وفي أقصى خبرتها إلا أن تلحظ اختفاءه. ألا يتعلق الأمر هنا بثأر تهكمي للموضوع، بإستراتيجية رادعة تهزأ من بروتوكولات التجريب، مُفقدةً الذات عينها موقعها كذات؟

في العمق، لم يتوقف العلم عن فبركة سيناريوهات مطمئنة تَعِدُ بفك رموز العالم عبر الخطوات التقدمية للعقل. لقد "اكتشفنا" العالم ضمن هذه الفرضية، واكتشفنا الذرات والجزيئيات والجُسيمات والفيروسات، الخ. لكن الفرضية لم تُصَغْ أبداً بحيث تكتشفنا الأشياء في الوقت الذي نكتشفها فيه، أي، بحيث يكون الاكتشاف علاقة ثنائية. هذا لأننا لا ندرك الموضوع في أصليته. نراه ساكناً في انتظار اكتشافه، على غرار الإسبان والقارة الأميركية. غير أن الوضع مختلف هنا. عندما تكتشف الذاتُ الموضوعَ – أياً كان، فيروساً أو مجتمعات بدائية – يحدث اكتشافٌ مقابل، غير بريء على الإطلاق، للذات عبر الموضوع. جرت العادة اليوم على القول إن العلوم لم تعد "تكتشف"

موضوعها وإنما "تخترعه". ربما يجب القول إن الموضوع يقوم أيضاً بأكثر من "اكتشافنا"، أي "يخترعنا"، وبكل بساطة يجعلنا موضوع تفكيره. يبدو أننا اقتلعنا بزهوّ الموضوع من سباته ومن لامبالاته ومن السر حيث كان مدفوناً. لكنِ اليوم وأمام أعيننا يستيقظ لغز العالم مصمِّماً على الصراع كي يصون سره. المعرفة ثنائية، وهذه الثنائية بين الذات والموضوع تؤدي إلى فقدان الذات لسيادتها على نحوٍ يجعل من الموضوع ذاته أفق زوالها.

يبدو على كل حال أن الحقيقة الواقعية غير المبالية بأي حقيقة، تهزأ كلياً من المعرفة التي يمكننا استخلاصها من ملاحظتها وتحليلها. فهي تتصاع بلينٍ وإفراط لكل الفرضيات وتحقِّقُها بشكل متساوٍ. كل هذا ليس بالنسبة لها إلا اعتقالٌ تقني arraisonnement (بالمعنى الذي استخدمه هيدجر) سطحي ومؤقت. أصبحت الحقيقة الواقعية ذاتها متصنِّعة، وتحيلنا إلى لامعقوليتها الأساس التي ليس فيها أي نوع من الباطنية، وإنما هي بالأحرى من نوع تهكمي. ما أن تصل إلى طور الذروة paroxystique (تماماً، ما قبل النهاية كما يدل اسمه على ذلك) تنقلب من ذاتها إلى الطور الهزلي – التهكم والهزلية هما الوميض الأخير الذي تبعثه الحقيقة الواقعية قبل اختفائها، العلامةُ الأخيرة الذي يبعثها الموضوع من أعماق سره.

يريد الفكر النقدي لنفسه أن يكون مرآة العالم، إلا أن العالم لا يعرف طور المرآة. على الفكر إذاً أن يتجاوز هذا الطور النقدي نحو طور لاحق للموضوع الذي يجعلنا موضوع تفكيره. هذا الفكر/الموضوع ليس تفكُّرياً réflexive، وإنما عكوس réversible. هو ليس إلا حالة خاصة في تسلسل العالم، ولم يعد له أفضلية الكلي. لم يعد له أفضلية على الإطلاق بالنظر إلى حدث العالم غير القابل للمقارنة (لكن لديه بلا شك سحر الفردانية).

بكلمة واحدة، لا يمكن اختزاله إلى وعي الذات. في فوضى العالم، يكون الفكر، كخاصية ومصير استثنائي للنوع البشري، نفيساً بشكل لا يمكن معه اختزاله إلى وعي الذات. وبالتالي، قد توجد علاقة بين الفكر والعالم لا شأن لها بتبادل الحقيقة – بل حتى هي تفترض هذا التبادل المستحيل.

الفكر/الموضوع، الذي أصبح لاإنسانياً، هو هذا الفكر الذي انحاز إلى التبادل المستحيل – هو لم يعد يريد تأويل العالم ولا مبادلته بالأفكار فقد انحاز إلى اللايقين الذي جعل منه قاعدة لعبته. هو فكر العالم الذي يجعلنا موضوع تفكيره. وعندما يكون كذلك فهو يغير مجرى العالم. لأنه إذا كان التعادلُ بين عالمٍ ما وبين فكرٍ ما مستحيلاً، يوجد بالمقابل، ووراء كل وجهة نظر نقدية، تغيُّر متبادل للمادة وللفكر. إننا أمام عكسٍ للعبة: إذا كانت الذات سابقاً تؤثر في عالم الموضوع، فإن الموضوع اليوم يؤثر في عالم الذات. وإذا أحدث ظهور الوعي تأثيراً في سيرورة العالم، فإن العالم اليوم يُحدث تأثيراً في سيرورة الوعي، باعتبار أن الوعي يشكل من الآن فصاعداً جزءاً من مصير العالم المادي، من مصير المادة وبالتالي من لايقينه الجذري.

تغيُّرٌ فيزيائي للعالم عبر الوعي، وتغيُّرٌ ميتافيزيقي للوعي عبر العالم: لا جدوى من التساؤل أين حدث هذا، ولا "من يفكر بمن؟" الرهان واحد، وكل طرف يُلهي الآخر عن غايته. ألم ينتهِ الأمر بالإنسان، ووعيه الفطري، وغموضه ونسقه الرمزي، وقدرته الإيهامية إلى تغيير العالم وإصابته بعدوى اللايقين أو نقل اللايقين خاصتِه إليه؟ ألم ينتهِ بتلويثه (وهو الذي يشكل جزءاً منه بشكل متكامل)، ليس عبر لا–وجوده، وإنما عبر طريقته بـ اللا–وجود–في–العالم؟

كل هذا يطرح أسئلة متعددة بخصوص سداد المعرفة، لا الكلاسيكية منها فحسب، لكن أيضاً الكوانتية والاحتمالية، لأن الإنسان اليوم، في ما وراء التجريب الذي يغير في طبيعة الموضوع – وهي فرضية أصبحت عادية اليوم – أصبح في المواقع كافة أمام عالم متغير في طبيعته ومختل في استقراره بسبب الفكر. هناك من افترض– ديران Diran – أنه حتى في حال وجود قوانين موضوعية للعالم، فالسبب في عدم إمكان صوغها أو استخلاصها من الواقع هو الإنسان. بدلاً من أن يُحضر الإنسانُ العقلَ إلى عالم فوضوي مشوش، فإنه هو من يُحدث فيه الفوضى بفعله المعرفي والفكري الذي يشكل ضربة قاسية غير مسبوقة: فعلِ التأسيس لنقطة (حتى وإن كانت مصطنعة) خارج العالم يراه ويتأمله منها. إذا كان تعريف العالم هو أنه ما لا توجد نسخة عنه، على اعتبار أنه لا يوجد شيء خارجه، فمجرد محاولة خلق هذه النقطة في خارجه تعادل إرادة إلغائه.

الحل النهائي أو انتقام الخالدين

هذا الحل النهائي هو في الحقيقة استيهامنا phantasme الدفين، واستيهام عِلمنا أيضاً. استيهام الخلود عبر الحفظ بالتبريد أو التجميد العميق، أو النسخ والاستنساخ بجميع أشكالهما.

المثل الأكثر تصويراً لهذا هو طبعاً والت ديزني داخل نعشه المصنوع من النتروجين السائل. لكنه على الأقل وُعِدَ بالانبعاث بأكمله، كونه كان محفوظاً بالتبريد بشكل كامل. تظهر اليوم متغيرات أخرى وهي أيضاً أوهام تجريبية. هكذا في فونيكس Phoenix، أريزونا Arizona – مكان مخصص للانبعاث (من الرماد) – لم نعد نجمِّد إلا الرؤوس من دون الأبدان، على اعتبار أننا انطلاقاً من الدماغ – نواة الوجود الفردي – نأمل انبعاث هذا الكائن برمته. من جهة أخرى، وعلى طرفٍ نقيض من هذه الكائنات ذات الرأس، نستنسخ داخل مخابر ما وراء الأطلسي فئران وضفادع لا رأس لها، بانتظار استنساخ بشر بلا رؤوس ليقوموا بوظيفة مخزون من الأعضاء للتبديل. كونُ الرأس مكاناً محل الوعي، من الأفضل تصنيع مخلوقات بلا رأس بغاية استخدام أعضائهم بحرية من دون المزيد من المشكلات الأخلاقية والنفسية.

هذه هي بعض أشكال الاستنساخ التجريبي. لكن الاستنساخ ذاته، أي الخلود الآلي، هو أيضاً في الطبيعة، فهو قائم داخل خلايانا.

هذه الخلايا مهيأة طبيعياً للانقسام لمرات محددة، ومن ثم الموت. إن حدث وتدخل تشويش ما في أثناء هذا الانقسام (تغيير في طبيعة المورثة السرطانية المضادة أو تغير في آلية موت الخلايا)، تصبح الخلية بالنتيجة سرطانية: **تنسى الموت،** تنسى كيف تموت. فتستنسخ ذاتها بمليارات من

النسخ المطابقة لتشكل ورماً سرطانياً. عادةً ما يموت الحامل نتيجة لذلك، وتموت الخلايا المتسرطنة معه. لكن في حالة هنريتا لاكس Henrietta Lacks، أُخذت منها في حياتها خلايا سرطانية وزرعت في المختبر واستمرت بالتكاثر بلا نهاية. ولأن هذه الخلايا كانت تشكل عينة تكاثرية ومميزة، صُدِّرت إلى كافة أرجاء العالم، وحتى إلى الفضاء على متن الرحلة 17 للمكوك ديسكفري. هكذا يتابع الجسد المبعثر لـ هنريتا لاكس، المستنسخ على المستوى الجزيئي، دورته الأبدية بعد سنوات عديدة من موتها.

شيء ما يختبئ داخلنا: الموت. لكن شيئاً آخر يترصدنا داخل كل واحدة من خلايانا: نسيان الموت. ذاك هو الخلود الذي يترصدنا. نتحدث دوماً عن صراع الأحياء ضد الموت، وليس عن الخطر المعاكس. غير أننا علينا القتال ضد استحالة الموت. فأيُّ تقاعس من الكائنات الحية في صراعها من أجل الموت، ومن أجل الانقسام والجنس والتغاير، يجعلها غير قابلة للانقسام من جديد ومتطابقة مع ذاتها، وبالتالي خالدة.

خلافاً لما هو معروف، خَلقت الطبيعةُ أولاً كائنات خالدة، ولم نصبح كائنات حية إلا من أجل الظفر بالموت عنوةً. نحلم بتجاوز الموت بشكل أعمى في الخلود، غير أن الخلود هو مصيرنا الأكثر تهلكة، إنه مسجل في الحياة السابقة لخلايانا واليوم نعيد العلاقة معه من خلال الاستنساخ. (إنَّ دافع الموت، وفق فرويد، ليس إلا هذا الحنين إلى الحالة غير المتعينة جنسياً وفردياً حيث كنَّا قبل أن نصبح فانين وغير مستمرين – الموت الحقيقي، ليس هو الزوال الفيزيائي للموجود الفردي، بمقدار ما هو التراجع نحو حالة دنيا للكائن الحي غير المتمايز).

إن منحى التطور في المجال العضوي يتجه من الكائنات الخالدة إلى الكائنات الفانية. فمن الاستمرارية المطلقة إلى انقسام الذات – الكائنات وحيدة الخلايا – نقترب شيئاً فشيئاً من الولادة ومن الموت. ومن ثم تُخصَّب البيضة عبر بذرة، والخلايا البذرية تتخصص: الكائن الصادر عنها لن يكون لا هذا ولا ذاك ممن أنتجها، وإنما تركيب فريد. ننتقل من التكاثر البسيط إلى التوالد. سيموت الأولَيْن للمرة الأولى، وسيولد الثالث للمرة الأولى: نقف هنا أمام طور الكائنات الفانية، المتعينة جنسياً والمتمايزة. والنظامُ السابق للفيروسات، للكائنات الخالدة، سيدوم، لكن من الآن فصاعداً، سيندرج عالم الكائنات الأبدية هذا في داخل عالم الكائنات الفانية. وسيكون الفوز ضمن هذا التطور من مصلحة الكائنات الفانية اللامستمرة: الفوز لنا نحن.

لكن الأمر لم ينتهِ، وإمكان الارتداد مازال قائماً، ليس من خلال التمرد الفيروسي للخلايا فحسب، ولكن من خلال مشروعنا الهائل الراهن، مشروعِ الكائنات الحية ذاتها، وذلك بأن تعيد بناء عالم متجانس ومتصل، اتصالية مصطنعة هذه المرة، نقوم فيها، من خلال أوساطنا التقنية والآلاتية ونظام تواصلنا ومعلوماتنا الواسع، ببناء نسخةٍ كاملة مطابقة لعالمنا، أي، مقابلٍ افتراضي للعالم يفتح الطريق نحو عملية تكرارية لا نهاية لها.

ما نقوم به هو إعادة إنتاج هذا الخلود المرضي الخاص بالخلية السرطانية، ونسخه على مستوى الفرد والنوع.

هذا هو انتقام الكائنات الخالدة وغير المتمايزة من الكائنات الفانية والمتعينة جنسياً. هذا هو ما يمكننا تسميته الحل النهائي.

بعد هذه الثورة الكبيرة للتطور، المتمثلة بالجنس والموت، ها هو التقهقر الكبير آتٍ، ويهدف، عبر الاستنساخ وتقنيات متنوعة أخرى، إلى تحريرنا من

الجنس والموت. ففي حين بَذل الكائن الحي قصارى جهده على طول ملايين السنين لاقتلاع الذات من ذاتها، للانفصال عن ما يشبه زنى المحارم هذا والوضع البدائي، نقوم الآن، من خلال الخطوات التقدمية للعلم ذاته، بإعادة خلق شروط ذاك الوضع من جديد، وبالعمل على التضليل المعلوماتي للنوع من خلال إلغاء الاختلافات.

هنا يُطرح السؤال عن مصير العلم. ألا تتدرج خطواته التقدمية في منحنى (شاذ؟) للتطور قد يقودنا إلى تقهقر كلي؟ ألا يمكن هذا الحل النهائي الذي نعمل عليه بشكل غير واعٍ أن يكون الوجهة الخفية للطبيعة، وفي الوقت ذاته لكافة جهودنا؟ الأمر الذي يلقي ضوءاً غير منتظر هنا على كل ما نعتبره اليوم تطوراً إيجابياً.

إن الثورة الجنسية الحقيقية والوحيدة هي ثورة حدوث الجنسانية داخل تطور الكائنات الحية. ثورةُ ثنائيةٍ أنهت اللاقسمة الأبدية، وأنهت أبدية الذات وانقسامها المستمر بلا نهاية. هي أيضاً بالتالي ثورة الموت. الحركة المعاكسة، حركتنا، هي حركة تقهقرية للنوع مقارنة بثورة الجنس والموت. حركة تراجعية ضخمة في تطور الكائن الحي.

الـ "التحرر الجنسي" وفق هذا المنظور مبهم تماماً. فإن بدا وكأنه يندرج في المعنى ذاته للثورة الجنسية – أي تكريساً لها – إلا أنه يتجلى في نتائجه مناقضاً تماماً للثورة الجنسية ذاتها. الطور **الأول** هو طور الانفصال بين النشاط الجنسي والتوالد – الإجهاض، حبوب منع الحمل، الخ. الطور **الثاني** الأكثر وقعاً من حيث نتائجه هو الانفصال بين التكاثر والجنس. سابقاً، تحرر الجنس من التكاثر واليوم يتحرر التكاثر من الجنس. نحن أمام تكاثر تقني حيوي غير جنسي، من التلقيح الاصطناعي حتى الاستنساخ الكامل.

هذا أيضاً شكل من أشكال التحرر، لكن وجهته تناقض وجهة التحرر الأولى. كنَّا محررين جنسياً، ونحن الآن محررين من الجنس، أي إننا تخلصنا افتراضياً من الوظيفة الجنسية. لدى المستنسخين، وقريباً لدى البشر، ستصبح الجنسانية، بعد تحررها التام، وظيفة من دون فائدة. هكذا يسم التحرر الجنسي، القادم ليتوج تطور الكائنات الحية كما يقال، في نتائجه الأخيرة نهاية الثورة الجنسية. الإبهام ذاته بالنسبة للعلم، فالحسنات التي انتظرناها منه اختلطت بشكل مبهم مع نتائجه الضارة أو مع نتائجه المضادة.

والموت؟ لمَّا كان مرتبطاً بالجنس فيجب أن يلاقي المصير ذاته. هناك في الحقيقة تحرر من الموت يتزامن مع التحرر الجنسي. وبالطريقة نفسها، نحاول فصلَ الحياة عن الموت بغية الإبقاء على الحياة طبعاً، وجعلَ الموت وظيفة من دون فائدة بحيث نستغني عنها كما استغنينا عن الجنس في التكاثر. نعمل على نزع صفةِ الحدث المحتم عن الموت، صفةِ الحدث الرمزي، وعدم تضمينه إلا كواقع افتراضي، أي، كخيارٍ وتبدل في برنامج الكائن الحي. وذلك على غرار هذا الواقع الافتراضي للجنس، هذا الجنس الافتراضي cybersexe الذي ينتظرنا مستقبلاً، بمثابة إغراء نوعاً ما. لأن جميع هذه الوظائف التي أصبحت من دون فائدة، الجنس والفكر والموت، لن تختفي ببساطة وبشكل كلي بل سيعاد إنتاجها كنشاطات للتسلية. والكائن الإنساني ذاته، الذي أصبح من دون فائدة منذ هذه اللحظة، سيكون بالإمكان الاحتفاظ به كإغراء أنطولوجي، عنصرٍ جديد لما سماه هيغل من قَبل "الحياة، المتحركة بذاتها، لما هو ميت". وقد يصبح الموت، تلك الوظيفة الحيوية، ترفاً ولهواً. ربما سيتمكن المستنسخون، في حضارة مستقبلية ألغت

الموت، من دفع ثمن ترف الموت ليصبحوا من جديد فانين بالمحاكاة – موت افتراضي cyberdeath؟

اقترحت علينا الطبيعة شكلاً استباقياً للاستنساخ على شكل التوأم والتوأمية – حالة مذهلة من مضاعفة الذات، من التناظر الأولي لا نستطيع الانفكاك منه إلا عبر شق، أي قطيعة مع التناظر. لكننا ربما لم نتخلص من التوأمية إطلاقاً، فمع الاستنساخ سيعود من جديد الذهول من حالة التوأم التي لم نستطع الانفصال عنها حقاً، كما سيعود الافتتان بشكلٍ من زنى المحارم القديم مع هذه النسخة الأصلية (فيما يخص النتائج المأساوية لهذا، شاهد فيلم Dead Ringers الذي أخرجه كرونينبرغ Kronenberg).

بقيت هذه التوأمية في أكثر الأحيان رمزية، لكنها عندما تتجسد تُصوِّر غموض هذا الانفصال المشترك القائم في سريرة كل واحد منا (حتى أن البعض زعم أنه اكتشف أثرها البيولوجي). هذا ما يفسر من دون شك الخاصية الإعجازية، البغيضة، للتوأمية في كافة الثقافات، وأيضاً على الجانب الآخر لهذه اللعنة، التأنيب الأبدي للفردية. ذلك أنه مع هذا الفصل "الأنطولوجي" للتوأم الصنو، يبدأ الكائن الفردي، وبالتالي أيضاً إمكانٌ لآخريةٍ ولعلاقةٍ ثنائية. نحن موجودات منفردة، وفخورون بذلك، لكن في مكان ما، داخل لاوعيٍ أكثر عمقاً حتى من اللاوعي النفسي، لم نتعاف من ذلك أبداً.

ألا يوجد طيفٌ ما، حنينٌ لهذا الآخر، بل لكل هذه الكثرة من المتشابهين التي اقتُلعنا منها في سياق التطور؟ ألا يوجد في ما يخص ذلك: تأنيب ضمير أبدي ناتج عن التفردية؟

في الحقيقة، يوجد ندمٌ مضاعف: ليس فقط ندم الانعتاق الفردي بالنسبة إلى النوع لكن، وبشكل أكثر عمقاً، ندم الكائنات الحية المتعينة جنسياً

بالنسبة إلى العالم اللاعضوي ولبيئته المحيطة. هكذا هو الأمر، يُعاش أي تحرر كشذوذ وخيانة، وبالتالي كمصدر لعُصاب لانهاية له يزداد خطورة بمقدار ابتعادنا عن الأصل. يصعب تحمل الحرية، ويصعب ربما تحمل الحياة ذاتها كقطيعة مع السلسلة اللاعضوية للمادة. إنه انتقام المادة، وانتقام النوع، وانتقام الكائنات الخالدة، كل ذلك الذي كنا نعتقد أننا انتصرنا عليه.

ألا يجب أن نرى في هذا الاستيهام الجماعي للعودة لوجود مشترك، لمصير الحي اللامتمايز، أن نرى في هذا الانسياق نحو خلود لامتمايز شكل الندامة ذاته للحي إزاء اللاحي – ندامة آتية من كنه العصور، لحالة انقضت، لكنها أصبحت من جديد، بفضل تقنياتنا وقدراتها، شكلاً قسرياً خفياً؟

ألا يتعلق الأمر هنا بإنهاء المصادفة الوراثية للاختلافات، إنهاء تحولات الكائن الحي الطارئة؟ ألسنا متعبين من الجنس والاختلاف، ومن التحرر والثقافة؟ يقدِّم العالَم الاجتماعي وعالم الفرد أمثلة عن هذا العجز، هذه المقاومة والخلاص الحنيني من حالة معينة سابقة. نحن هنا أمام نوع من العودة إلى الوراء، عودةٍ صارخة عن تطور الحي والنوع الإنساني بشكل خاص – غير القادر على مجابهة تنوعه وتعقده، واختلافه الجذري، وغيريته.

لكن، هذا يمكن أيضاً أن يكون من قبيل المغامرة: الذهاب إلى أقصى ما يمكن نحو اصطناعية الحي من أجل رؤية من سينجو من هذا الاختبار الكبير. فإنْ تبين أنه لا يمكن استنساخ الكل، وبرمجته، والسيطرة عليه وراثياً وعصبياً، فإن ما سينجو يمكن القول عنه حقاً إنه "إنساني" – شكل للإنساني لا يمكن هدمه أو استلابه. بالطبع، يوجد في هذا الانحراف الاختباري خطر ألا يبقى أي شيء، خطرُ الانمحاء التام والكلي للمجال الإنساني.

هذه كانت **تجربة المجال الحيوي 2** Biosphère II التي تقوم على التركيب الاصطناعي لجميع معطيات الكوكب عبر نَسْخٍ مثالي للنوع الإنساني ولبيئته المحيطة. بشكل مصغر، تُظهر تجربة المجال الحيوي 2 حقيقة أن النوع الإنساني، والكوكب بأكمله Biosphère I قد أصبحا واقعهما الافتراضي الخاص، وأنهما مسرح لقدر تجريبي لا رجعة منه تحت القبة الهائلة الفراغية للمعلومة. لكن هل مازلنا هنا أمام النوع الإنساني؟ هل يبقى النوع الذي يهدف إلى الخلود اصطناعياً والتحول إلى معلومة محضة، إنسانياً؟

لا يمتلك الإنسان أحكاماً مسبقة: ينظر إلى نفسه كحيوان مخبر، تماماً كما ينظر إلى العالم من حوله، الحي أو الجامد. يلعب مرحاً بمصير نوعه الخاص، كما بمصير الآخرين كلهم. يبرمج، مدفوعاً بإرادته العمياء للمعرفة أكثر، هلاكه الخاص بالوقاحة والشراسة ذاتها التي لدى الآخرين. لا يمكننا اتهامه بالأنانية الفوقية. فهو يقوم بتكريس أنواعٍ أخرى لمصير تجريبي مجهول، أنواعٍ كانت حتى الآن منذورة لمصير طبيعي. وبينما يرتبط هذا المصير الطبيعي بشيء كغريزة البقاء، يُلغي هذا المصيرُ التجريبي الحديثُ كل فكرة من هذا القبيل. وهذه علامة على وجود نزوع آخر نحو التضحية بالنوع الإنساني في تجربة لا حدود لها، نزوعٍ كامنٍ وراء الهوس الايكولوجي بالحماية والبقاء الذي يعود بالأحرى إلى الحنين والندامة.

نحن هنا أمام صيرورة ثنائية ومتناقضة: الإنسان هو الوحيد من بين الأنواع الذي يهدف إلى بناء نسخة خالدة عنه، متمِّماً بذلك الانتخاب الطبيعي عبر انتخاب اصطناعي يعهد إليه بأفضلية مطلقة. لكن في الوقت ذاته، يُنهي الانتخابَ الطبيعي الذي كان يتضمن موت كل نوع وفق قانون

التطور – بما في ذلك موته الخاص. هو يعارض بالتالي القاعدة الرمزية، ومن خلال عجرفته في إنهاء التطور، يضع حجر الأساس في تقهقر نوعه الذي هو في طريقه لفقدان نوعيته ومناعته الطبيعية. إلا أن موت الأنواع الاصطناعية يحدث بسرعة أكبر من موت الأنواع الطبيعية، ولهذا فإن النوع الإنساني، عبر طرق الاصطناعي، يتجه ربما بسرعة أكبر نحو نهايته.

كل هذا يأتي من حقيقة غريبة جداً: يبدو أن لدى النوع الإنساني صعوبة في التصالح مع ذاته. إذ بموازاة الأفعال العنفية التي يمارسها على الآخرين يرتكب في حق نفسه عنفاً خاصاً، وبعد ذلك يُعامل نفسه كأنه الناجي من كارثة آتية. كما لو أنه، رغم كونه مقتنعاً بتفوقه، يكفِّر عن ذنبه في تطورٍ قادهُ إلى أفضلية كهذه، ونوعاً ما، إلى ما وراء نهايته بما هو نوع. إنه الظرف نفسه الذي يتحدث عنه كانيتي في تجاوز عتبة التاريخ، لكن الأمر يتعلق هنا بتجاوز عتبة النوع – إذاً بشيء أكثر أساسية – تجاوز لنقطة لا يتبقى شيء بعدها إنساني أو لاإنساني (عند كانيتي، النقطة التي لا يتبقى بعدها شيء صحيحاً أو خاطئاً)، والرهان لم يعد ترنُّحَ التاريخ في مقولة "ما بعد التاريخ" فحسب، إنما ترنح النوع في الفراغ.

هل يمكن النوع الإنساني أن يلاقي، عبر انحراف غير منتظر، قانون الأنواع الحيوانية التي تتوجه آلياً عندما تصل إلى حدِّ الإشباع نحو شكل من الانتحار الجماعي؟

يمكن قراءة لاإنسانية هذا المشروع في إلغاء كل ما هو إنساني ومفرط في الإنسانية في داخلنا: رغباتنا وعيوبنا، حالاتنا العصابية وأحلامنا، إعاقاتنا وفيروساتنا، جنوننا ولاوعينا، وحتى جنسانيتنا – هناك تقادم في كل الصفات التي تجعل منا كائنات حية نوعية. إن هاجس كل معالجة وراثية هو

الوصول إلى نموذج مثالي عبر إلغاء جميع الصفات السلبية. هكذا، في **المجال الحيوي 2** – النموذج التجريبي المبدئي – لا وجود لفيروسات أو جراثيم، لعقارب أو لتكاثر جنسي. كل شيء مطهَّر، وذو مناعة، ومخلَّد بشفافية، ومتحرر من حاجات الجسد، ومطهَّر من الجراثيم، وحصينٌ صحياً.

يجري ابتلاع الحي في الناجي survivant عبر الاختزال المتزايد إلى القاسم المشترك الأصغر، إلى الصيغة الوراثية ومجموعة الخصائص الوراثية حيث لا مكان إلا للحركة الأبدية للرمز، حيث تتمحي العلامات المميزة للإنساني أمام الأبدية المجازية للخلايا. الأسوأ من هذا هو أن الأحياء المتولدة وفق صيغتها الخاصة لن تنجوا بالتأكيد. ما يحيا عبر الصيغة يهلك عبر الصيغة.

وإذاً، الحدودُ بين الإنساني واللاإنساني في طريقها إلى الانمحاء، لكنْ ليس باتجاه الإنسان الأعلى وتحول القيم، وإنما باتجاه الإنسان الأدنى إلى ما هو دون الإنسان، بل حتى نحو اختفاء الخصائص المميزة للنوع. وهذا ما قد يعطي في النهاية الحق لـ نيتشه الذي قال بأنه إذا ما تُرك مصير الإنسان لذاته، فلن يعمل إلا على تكرار ذاته أو تدميرها.

إن الإنسانوية الأصلية، أي إنسانوية عصر الأنوار، تقوم على مزايا الإنسان، وعلى فضائله ومواهبه الطبيعية، وعلى ماهيته المركَّبة من الحق في الحرية وفي ممارسة الحرية. الإنسانوية الراهنة، في اتساعها، ترتبط أكثر فأكثر ببقاء الموجود العضوي والنوع. لم يعد الوجود الأخلاقي والسامي هو الذي يبرر حقوق الإنسان، بمقدار ما يبررها امتيازات نوع ما مهدد. هكذا، تصبح حقوق الإنسان إشكالية، ذلك أنها تطرح مسألة حقوق الأنواع الأخرى، والأعراق الأخرى، والطبيعة، والتي يجب عليها أن تتحدد إزاءها. لكن، هل

يوجد تحديد للإنساني بمصطلحات وراثية؟ وإن وِجِدَ، هل يمكن أن يوجد حق يمارسه النوع على صيغته الوراثية الخاصة، وعلى تحوله الوراثي المحتمل؟ نتقاسم نحن البشر 98% من مورثاتنا مع القردة، و90% مع الفئران. أي حق يعود إلى القردة والفئران بموجب مجموعة الخصائص الوراثية المشتركة هذه؟ من جهة أخرى، يبدو أن 90% من صيغتنا الوراثية غير مفيدة. أي حقٍ لهذه المورثات بالوجود؟ إنها مسألة عويصة. والمشكلة نفسها بالنسبة لأي جزء من الإنسانية ذاتها: منذ اللحظة التي لم يعد يتحدد فيها الإنسان انطلاقاً من الحرية ومن التعالي، وإنما انطلاقاً من مصطلحات الوظيفة والتوازن البيولوجي، تنمحي النوعية الخاصة بالإنسان، وبما هو إنساني. في ما مضى، رأت الإنسانوية الغربية أنها مهددة بانبثاق الثقافات الأخرى. لكن العقبة التي يجب تذليلها حالياً لم تعد عقبة الثقافة، وإنما النوع: اختلال أنثروبولوجي متزامن مع اختلال جميع الضوابط الأخلاقية والقانونية والرمزية الخاصة بالإنسانوية. أما زال بإمكاننا الحديث عن النفس والوعي، أما زال بإمكاننا الحديث عن اللاوعي، ضمن منظور الإنسان الآلي والمستنسخين والكائنات الخرافية التي ستأخذ مكان النوع الإنساني؟ ليس الأصل الفردي فحسب، بل أيضاً الأصل الخاص بالشجرة الوراثية الخاصة بالنوع، مهددة عبر هذا التبخر لحدود الإنساني – تبخر ليس حتى ضمن المجال اللاإنساني، وإنما ضمن شيءٍ ما تحت الإنساني واللاإنساني، أي، ضمن المحاكاة الوراثية للكائن الحي.

انفسخت الثنائية المتبادلة بين الإنساني واللاإنساني، انفسخ توازنهما. لا شك في أن الزوال المحتمل للمجال الإنساني مسألة خطرة، لكن زوال المجال اللاإنساني له الخطورة ذاتها. إن الخاصية النوعية لكل ما ليس إنساني،

ولكل ما هو غير إنساني في الإنسان، مُهددة لمصلحة تجانسٍ للإنساني ضمن تحديده الأكثر حداثة والأكثر عقلانية. ففي كل مكان نرى إرادة لإلحاق الطبيعة والحيوانات والأنواع والثقافات الأخرى بجهة اختصاصية عالمية، فالكل مدعو ليأخذ مكانه داخل أنثروبولوجيا تطورية وتجانسية – هذا هو الانتصار الحقيقي لفكرٍ واحد لإنسانية، في تحديدها الغربي طبعاً، متذرعة بمقولات العالمية والخير والديمقراطية.

تشكل حقوق الإنسان اليوم محركاً لهذا الفكر المتمركز حول الإنسان وسلطة الإنسان، فكرٍ يتكاثر خلفه الإنساني واللاإنساني في تناقض صوري تام. الأمر الذي يسبب، في الحركة ذاتها، انتكاساً لحقوق الإنسان وتفاقماً لانتهاك حقوق الإنسان.

لا تعرف الثقافات الأخرى هذا التمييز بين الإنساني واللاإنساني. نحن من اخترعه، ونسير في طريقنا لمحوه، ليس عبر تركيبٍ أعلى، وإنما عبر الانتقاص منه داخل تجريد تقني غير متمايز وفق المنظور ذاته لحلٍ نهائي يبعث على الغثيان.

قد يقول معترض إنه أياً يكن المصير الوراثي للمستنسخ فلن يكون مطابقاً تماماً للأصلي على الإطلاق (هذا مؤكد، على اعتبار أن الأصلي سيكون موجوداً قبله). لا شيء يدعو إذاً للخوف من الاستنساخ البيولوجي لأن الثقافة، على أية حال، هي التي تقيم الاختلاف بيننا. يكون الخلاص في المكتسَب والثقافة فهما وحدهما من ينقذنا من جحيم الذات. لكن الأمر هو العكس تماماً. فالثقافة هي من يستنسخنا، والاستنساخ الذهني يسبق بأشواط الاستنساخ البيولوجي. والمكتسب اليوم هو الذي يستنسخنا ثقافياً بذريعة الفكر الواحد. الاختلافات الفطرية تنمحي بشكل أكثر تأكيداً عبر الأفكار، وطريقة

العيش، والوسط والسياق الثقافي. تصبح الموجودات نُسخاً مطابقة لبعضها بعضاً عبر نظام المدارس، ووسائل الإعلام، والثقافة، والكم الهائل من المعلومات. وهذا الاستنساخ الفعلي، أي، الاستنساخ الاجتماعي والاستنساخ الصناعي للبشر وللأشياء، هو الذي يخلق الفكر البيولوجي للصيغة الوراثية وللاستنساخ الوراثي الذي لا يقوم إلا بمعاقبة الاستنساخ الذهني والسلوكي.

هذا الأمر يغير كافة الاعتبارات حول الحدود الواجبة وحقوق الفرد أمام التجريب العلمي والتقني. كل ما يشكل اليوم حديث اللجان الأخلاقية ولجان الضمير الجمعي، كل هذا التأمل لا معنى له (أو معناه شبه أخلاقي وشبه فلسفي)، على اعتبار أن ثقافة الاختلاف خاصتنا هي ذاتها التي تعمل بشكل أكثر فاعلية في اتجاه اللاتمايز، باتجاه الإنسان المستنسخ Human Xerox والفكر ذي البعد الواحد.

بالمقابل، يمكن قضية المستنسخين هذه أن تنعطف بشكل مفاجئ. المستنسخ يمكن أن يبدو كنسخة هزلية للأصلي، نسخته التهكمية والمضحكة. نستطيع انطلاقاً من هنا تخيل جميع أنواع الحالات التي قد تقلب تكويننا النفسي "الأوديبي" رأساً على عقب. هكذا هو المستنسخ المقبل الذي سيلغي والده لا لينام مع أمه – فهذا مستحيل من الآن فصاعداً، باعتبار أنه لم يعد هناك إلا خلية أم واحدة، وأن الأب يمكن كثيراً أن يكون امرأة – بل لكي يجد وضعاً قانونياً كأصل. أو على العكس، الأصلي الذي فقد قيمته من خلال نسخته ينتقم من مستنسخه. لن تكون كافة أشكال الصراع التي بين الأولاد والأهل بل بين الأصلي ونسخته، حتى أننا نستطيع تخيل وظيفة للمستنسخ (بالتعارض مع كل الوظائف التي عهدناها إليه اليوم، والتي تتجه نحو معنى أزلية الحياة): وظيفة إرضاء غريزة الموت والتدمير

الذاتي. نستطيع هكذا أن نلغي مستنسخنا الخاص ونهدم ذاتنا من دون خطرِ موت حقيقي: أن ننتحر بالوكالة. لكن العلماء البيولوجيين والأخلاقيين لا يهتمون بذلك. لا يهتمون بالوصول إلى تصور دافعِ الموت كمعطى أساس بمقدار دافع الخلود، فكلاهما مهمان بشكل متزامن في الاستنساخ، الأمر الذي لا يجعل الموضوع بسيطاً.

إحدى فوائد هذا المشروع، بصفة أعم، هي أنها كشفت لنا ما كان كل فيلسوف جذري قليلاً يعرفه: أي، لا وجود لأخلاق تتناقض مع هذه الرغبة اللاأخلاقية، مع رغبة الخلود اللاأخلاقية هذه. لا وجود لقوانين طبيعية ولا لقانون أخلاقي يمكن أن ينبثق عنها. كل ذلك هو رؤية مثالية سيطرت على العلم ذاته. ولا وجود بالتالي لحقوق طبيعية ولا لممنوعات يمكنها أن تتأسس على حد فاصل بين الخير والشر. ذلك لأن الرهان ليس أخلاقياً بل هو رهانٌ رمزي. يوجد قاعدة للعبة الحي شكلها خفي وغايتها مجهولة. الحياة لا "تساوي" شيئاً، حتى لو كانت الحياة الإنسانية التي تبدو ثمينة، ليس لكونها ذات قيمة، وإنما كشكل – شكل مفرط وغير أخلاقي غير قابل للمبادلة بحياة أخرى أو قيمة ما أياً كانت. النوع الإنساني ذاته لا يمكن مبادلته بنوع آخر اصطناعي، حتى وإن كان هذا الأخير يفوقه قيمة وأداءً.

إذاً، ليس المهم إقامة تناقض بين لاأخلاقية الاستنساخ المزعومة من ناحية، وبين "أخلاق للاختلاف" وأخلاق عملية إنسانوية للقيمة من ناحية أخرى، بل المهم إقامة لاأخلاقية عالية للأشكال – ليس مجرد تصور مجرد للحق، وإنما مطلب حيوي يكون أيضاً مطلب الفكر، لأن الفكر، هو أيضاً، شكل لا يمكن مبادلته بغائية موضوعية معينة أياً كانت، أو بنسخته الاصطناعية. ولهذا السبب وحده يمكن أن يحمينا الفكر.

هكذا، نحن أولاً أمام مملكة الموجودات الخالدة، ومن ثم مملكة الموجودات الفانية والمتعينة جنسياً المتطورة نسبةً إلى الخالدين – لكن الخالدين ينتقمون اليوم بصمت عبر كافة التقنيات الاستنساخية، والخلود الاصطناعي، وتهميش الجنس والموت.

لكن الأمر لم ينقض بعد، ونستطيع الاعتماد على مقاومة الموجودات الفانية المثابرة التي نمثلها نحن – مقاومة ناتجة من أساس النوع الإنساني الذي يرفض أي حلٍ نهائي أياً كان شكله.

الوظائف غير المفيدة

عندما يجد كل من العالَم، أو الواقع، معادلهما الاصطناعي في المجال الافتراضي، يصبحان من دون فائدة. وعندما يقوم الاستنساخ بمهمة تكاثر النوع، يصبح الجنس وظيفة من دون فائدة. وعندما يمكن ترميز كل شيء في شيفرات رقمية، تصبح اللغة وظيفة من دون فائدة. عندما يمكن اختصار كل شيء داخل الدماغ والشبكة العصبية، يصبح الجسد وظيفة من دون فائدة. وعندما يقوم المجال المعلوماتي والآلية الممكننة بمهمة الإنتاج، يصبح العمل وظيفة من دون فائدة. عندما، في "ذاكرة الماء"[5]، يُنتج عبور الموجة الالكترونية المغناطيسية الآثار نفسها التي ينتجها الجزيء، يصبح هذا الأخير من دون فائدة. وعندما يمتص الزمن الفوري temps reél الزمان بكل أبعاده، يصبح هذا الأخير من دون فائدة. وعندما تسود الذواكر الاصطناعية، تصبح ذواكرنا العضوية زائدة عن الحاجة (وهي، على أي حال، تتلاشى شيئاً فشيئاً). وعندما يحدث كل شيء بين أطراف تفاعلية على شاشة التواصل، يصبح الآخر وظيفة من دون فائدة.

لكن، ماذا حلَّ بالآخر عندما اختفى؟ ماذا أصبح المجال الواقعي، وماذا أصبح الجسد عندما تمَّت مبادلتهما بصيغتيهما العملياتية؟ ماذا حلَّ بكلٍ من الجنس والعمل والزمن وكافة أشكال الغيرية عندما وقعوا تحت سلطة التركيب التكنولوجي؟ ماذا يصبح الحدث والتاريخ عندما يتم برمجتهما وبثهما

---

[5] اسم أطلق عام 1988 خلال مقابلة إعلامية على فرضية للباحث جاك بينفينست Jacques Benveniste تقول إن الماء عندما يتصل بمواد أخرى معينة يحتفظ ببصمة لبعض خاصيات هذه المواد. [المترجم]

وإطالتهما إلى ما لا نهاية في وسائل الإعلام؟ تحديدٌ ذو دقة عالية للواسطة، واستطالة شديد للمادة.

الشيء ذاته بالنسبة للكائن الحي عندما يُختزل إلى نسخته المختصرة (DNA وشيفرته الوراثية)؛ ماذا نفعل مع هذا الموجود الإنساني المتبقي؟ ماذا نفعل بالعامل حالما تُنجز صيغة العمل المعلوماتي؟ السؤال ليس جديداً: قبلاً، لدى ماركس، كان الأمر يتعلق بمعرفة ما العمل مع الإنسان بعد فصله عن قوة عمله. ببساطة، تجذَّر السؤال اليوم لدرجة شمل فيها الواقع بأكمله، واقعٌ هوى إلى مجال الفضلات، ولا نعرف كيف نتخلص منه.

تستمر جميع هذه الأشياء غير القابلة للزوال بالوجود كأطراف شبحية لعضو مبتور. فهي ما تزال تسير مقاومةً، كدراجة جاري Jarry السيبيرية القديمة ذات المقاعد الستة، مع جثثها التي تستمر في سوقها بشكل أسرع فأسرع، ومثل رجال الفضاء في فيلم Ballard المتوفين منذ زمن بعيد لكنهم يدورون على مدار الأرض للأبد، ومثل هذه المؤسسات السياسية والثقافية التي تتابع مسارها في الفراغ، ومثل بطات من دون رأس، ومثل لاعب سرك يستمر بالتقدم على حبل لم يعد موجوداً، ومثل نور النجوم الميتة، ومثل قضاء الله الحاضر دائماً، في حين أن الله، هو أيضاً، مات منذ زمن بعيد.

لم يعد اتهام الواقع يأتي من الفكر الفلسفي، بل من الواقع الافتراضي ومن تقنياته. فبينما كان الفكر ينهي الواقع ذهنياً، تقوم التكنولوجيات الحديثة بإنهائه واقعياً. وبينما يعمل الفكر على لا إنجاز الواقع، يعمل الافتراضي على إنجاز الواقع، وعلى إيجاد حله النهائي. إنكار الواقع، الذي كان فلسفياً عملية ذهنية، أصبح، مع تكنولوجيات المجال الافتراضي، عملية جراحية.

لم يبق من قطة شيستر[6] إلا التكشيرة.

لم يبق من الحلم إلا أثر تذكُّري.

لم يبق من الجزيء إلا أثره المغناطيسي الكهربائي.

لم يبق من الواقعي إلا الواقع الافتراضي.

لم يبق من الآخر إلا شكل شبحي.

إن قصة "ذاكرة الماء" مثالية في هذا الصدد: فاعلية الجزيئات الغائبة، وموجات كهربائية مغناطيسية مفصولة عن مادتها، وانتهاء الرسالة الجزيئية – الوسط وحده فعَّال. إنه الطور الأقصى لتحويل العالم إلى معلومة خالصة، وبالتالي للصيرورة العامة لكوننا: استطالة شديدة للواقع، ومحو لكل مصدر واقعي لم يعد له فائدة من الآن فصاعداً.

من زاوية المجال الافتراضي، المجالُ الواقعي ليس إلا أثر، ليس إلا جثَّة مرجعية. لكن الأمر كذلك أيضاً مع الجنس، والعمل، والجسد: لا يمكنهم أن يشكلوا إلا مرجعاً لعملية حِدادية، أو لسوداوية مسهبة. شيء ما يشبه الوحشة saudade بمعنى الندم لا على من مات، لكن على من اختفى. غير أن الافتراضي لم يمت ميتة طبيعية بل اختفى بكل بساطة، وليس لدينا منه إلا الآثار، أو لم نعد نعلم ماذا تروي لنا القصة عنه – كما في الحكاية التي تروي أن الأجداد كانوا قديماً يعرفون أين يذهبون في الغابة عند الخطر،

---

6 Le chat de cheshire: قطة خيالية متنمِّرة ظهرت في رواية **أليس في بلاد العجائب** لـ لويس كارول، اسمها يعود لمقاطعة شيستر. عُرفت بأحاديثها الفلسفية مع أليس، وغالبًا ما كانت تترك هذه الأخيرة في حيرة. في لحظة معينة من القصة تختفي القطة نهائيًا ولا يبقى منها إلا تكشيرتها. تقول أليس إنها "كانت غالبًا ما ترى قطة من دون ابتسامة لكنها لم تر ابتسامة من دون قطة". [المترجم]

وكيف يشعلون النار، وكيف يؤدون الطقوس، لكنْ، مع مرور الزمن، ضاعت الطقوس، ومن ثم النار، ومن ثم المكان، ولم تعد الأجيال اللاحقة تعرف ماذا تروى عنهم الحكاية. هكذا، نقصُّ اليوم نحن لأنفسنا حكاية الواقعي، كمَّا روينا سابقاً قصة الأساطير والجريمة الأصلية.

هكذا، يصبح الواقعي، المسلوب عبر نسخته لكنْ غير القابل للزوال كأيديولوجيا، يصبح من الآن فصاعداً موضوع طلب لا نهاية له، موضوعَ تجاذب أيديولوجي أبدي. ويصبح العمل، وقد نزعت عنه قيمته كوظيفة إنتاجية، موضوع مطلب لا نهاية له بذريعة "حق العمل"، حقٍ لا يمكن سلبه من الاستلاب ذاته (في حين أنه كان يجب أن يختفي كونه المصير السلبي للعبد الصناعي).

هكذا، وإن مات الفن، والعمل، والدين، والجسد، إلا أنهم نسوا أن يموتوا. وكونُ المورثة المسؤولة عن اختفائهم حُجبت لسبب أو لآخر، فقد دخلوا في طورٍ ماورائي، طورٍ لا نهاية له. فحيث تكون سيرورة الموت الطبيعي معطلة، نتحرك في كونٍ من الأشياء المختفية افتراضياً، لكن من دون أن تجد العنصر الفاعل لاختفائها.

وماذا نفعل حتى بما بقي لنا من الزمان، الزمانِ الذي لا يظهر لنا إلا في شكل الملل، هذا المتبقي غير القابل للزوال؟ ماذا نفعل بالحقيقة، وبكافة الأشكال القيمية من هذا النوع – ألم يبق للعالم "الموضوعي" شيء ليفعله في شأن الحقيقة؟ ماذا نفعل بالحرية، التي ما زال ينبض قلبها ضعيفاً في مكان ما مثل ساعة بوبرغ Beaubourg؟ ولكن من يهتم لذلك، فمنذ أن تشتتت في "السعادة" والتحرر اللامشروط من كافة الأشياء لم يبق منها إلا الفكرة

المثالية. الإنسان وحريته: ماهيات شبحية، وصورٌ ثلاثية الأبعاد، يتشكل المجال الواقعي منها كمتنزه للتسالي.

إن مصير كافة الأشياء هو في بقائها الاصطناعي، وانبعاثها كفأل احتياطي. هكذا هي حال الحيوانات في طور "إعادة التأهيل" réhabilitation وحال معسكرات الاعتقال وقد اتخذت شكل متاحف، وحال كل ما يحيا تحت الإنعاش أو الحقن المتواصل. سيكون هنالك دائماً أحصنة، وسكان أصليون، وأولاد، وجنس، وواقع، لكن فقط كعذرٍ وكفألٍ حسن، وكاحتياط رمزي، وكديكور، وكامتياز، وكطلل، وكشيء نادر، بل كموضوعِ انحراف جنسي (الأطفال، مثلاً). أنواعٌ محمية لغايات صيد محسوبة بشكل جيد، سيتلذذ منها البعض حيَّة ويستهلكها الآخر معلبة.

ومع ذلك، حتى الموتى الافتراضيون ينتقمون. الزمن المُلغى في البث المباشر ينتقم لنفسه على شكل ألفية جنونية أو على شكل بحثٍ بائس عن الأصول. والطبيعة، عند اختزالها إلى منبع للطاقة، تثأر لنفسها على شكل كوارث طبيعية. والجسد المطهر في المجال الافتراضي يثأر لنفسه على شكل فيروسية مرضية ذات مناعة ذاتية. والغيرية المقصية تعود في الحقد، وفي العنصرية والخبرة المميتة. الواقع الممحي عبر نسخته هو شبح خطير بالقوة.

عندما نذهب من بانتا آرينا Punta Arenas إلى ريو غراند Rio Grande، في جنوب باتاغونيا Patagonie، نرى على محاذاة مئة كيلومتر البايا انوتيل – الشرَم غير المفيد Baie Inutile – حيث السماء منخفضة بنفسجية شاسعة، وحيث تتقنع الخراف بقناع طيور الليل. كل شيء هنا فسيح جداً وفارغ جداً، فارغٌ بشكل لا يستحق أن يكون له اسمٌ. كما لو أن الله كان قد

ألقى هنا، لامبالياً، هذا المنظر العقيم، والأكثر غرابة، أنه يشكل قسماً من قارة بأكملها، إنها باتاغونيا، حيث كل شيء غير مفيد أو غير معقول.

لماذا خُلِقَ هذا الشرم في هذه العزلة الكلية حيث لا يمكن قراءة أي علامة، ولا شيء يمكن التوقف عنده؟ لكن أيضاً تسميته بهذا الاسم هو إجلال رائع لا مثيل له، فمن فعل ذلك شعر بحق برتابة العالم الماورائي، بالنهاية الفوق طبيعية لكل دلالة، بعالم الأطراف الذي تخلت الثقافة عن الإشارة إليه باسم علمٍ ما. باتاغونيا غنية بالأسماء الدراماتيكية، كـ جزر الأسى îles de désolation، الخ. لكن كل هذا يبدو عادياً أمام كلمة الـ"غير مفيد" هذه. ربما كانت الحقيقة ذاتها تستحق هذه الصفة الرائعة: "الحقيقة غير المفيدة". وربما هي هنا على أي حال – داخل هذه المياه الرمادية التي تهب عليها رياح دائمة.

التبادل المستحيل لحياتنا الذاتية

تتموضع حياتنا الفردية في مناخٍ أخلاقي من الاستملاك الذاتي، وبالتالي من إنكارٍ لكل آخرية جذرية تعود، على الرغم من ذلك، في شكل مصيرٍ فردي معاكِس قوامُه أمراضنا العصابية واختلالاتنا النفسية المتنوعة. في اللحظة التي تتجه فيها كل نتائج الإرادة والحرية والمسؤولية نحو إشكالية عصية على الحل، وفي اللحظة التي يؤدي فيها تحرير الطاقات والفضائل الأخلاقية والميول الجنسية والرغبات إلى نتائج معاكسة بيِّنة، وبينما تباشر كل ثقافتنا، على تخوم الألفية الثالثة، مراجعةً مؤلمة أمام احتمالية حلٍّ نهائي يأتي من العلم أو من التاريخ – في هذه اللحظة من التناقض العنيف لسيرورة التحرر الحديثة، يجب بلا ريب الرجوع إلى الأصول لنرى ما إذا كان هذا الدافع لا يتناقض مع شيءٍ ما أكثر قوة وأكثر بربرية وأكثر بدائية.

يتصارع في داخلنا طموح ثقافة نحو التحرر الفردي واشمئزازٌ من الفردية والحرية مصدره أساس النوع. هذه الصيرورة المتناقضة تُترجم عبر ندامة لا تُقاوم، وعبر حقد عميق إزاء العالم كما هو، وعبر كره للذات يزداد يقظة أكثر فأكثر. فالوعي يتطلب حرية واستقلالية أكثر فأكثر، الأمر الذي من خلاله نقتلع أنفسنا من النزعة المحافظة للمجتمعات التقليدية، وفوق ذلك من التسلسل القديم للنوع، وبذلك نفسخ الميثاق الرمزي ودورة التحولات. ينتج عن ذلك نوعان من العنف: عنف التحرير، وعنف مضاد انفعالي ناتج عن الإفراط في الحرية والأمن والحماية والتكامل، وبالتالي خسارة كل بُعد قدري ومصيري. عنفٌ موجَّه ضدَّ ظهور الأنا والنفس le Soi، والذات sujet والفرد، ينتج على شكل كرهٍ للذات وندامة.

"لم يُفهم كره الذات هذا بشكل جيد. لعل المطالبة الأولى للوعي الذي يظهر في حضارة وسائل الاعلام خاصتنا civilization de masse مطالبة تعبيرية؟ الروح، حرية الخرس الخنوعة، تبصق روثاً وتزمجر قلقاً مخزوناً منذ قرون. [...] إنَّ الوعي الذاتي لدى الإنسان مصحوب، في هذه اللحظة من التاريخ، بإحساس بفقدان القدرات الطبيعية من مرتبة أكثر عمومية، ويثمن مدفوع بشكل غريزي عبر التضحية بالحرية والدافع. إن مأساة التطور الإنساني التي نعيشها تبدو أنها مأساة المرض، مأساة الانتقام من الذات. فما نشهده اليوم ليس التسوية التي تنبأ بها أليكسيس دو توكفيل فحسب، وإنما المرحلة الدهمائية لوعيٍ بالذات في طور النمو. لعله لا يمكن تجنب الانتقام الذي تمارسه أغلبية النوع البشري على وثبات نرجسيتنا (لكن أيضاً على توقنا إلى الحرية). ففي هذه المملكة الجديدة للكثرة، ينزع الوعي لأن يُظهرنا أمام أنفسنا كوحوش" (Saul Bellow, HERZOG).

اجتاز الإنسان الحديث عتبة حرجة نرى في إثرها عودة اللهب الأصلي للنوع البشري، هكذا أصبح إنكار الذات المرحلة القصوى للوعي الفردي، تماماً كما أصبح الحقد عند نيتشه المرحلة القصوى لجينالوجيا الأخلاق. هنا تتداخل المفارقة والآثار المتناقضة لكل تحرر، لما نسميه تقدم العقل والحضارة. ولا حاجة من أجل ذلك لغريزة الموت، ولا لحنين بيولوجي نحو حالة سابقة على الفردنة أو الجنس: فوضعنا الحديث والمتناقض هو الذي يُنتج هذا الإنكار للذات، هذا النفور المميت. وعلى أي حال، غريزة موت أم لا، نحن لسنا بعيدين اليوم عن إيجاد المعادل لخلود الأوليات الخلوية

protozoaires، وذلك من منظور المُستنسخ كدرجة قصوى للفرد ودرجة صفر للتطور.

السؤال المطروح هنا هو إذاً سؤال المصير المستحيل، سؤالُ تواطئنا في المصير المتناقض لنوع مسكون بمخيلة نهايته الذاتية. والمشكلة ليست مشكلة الحرية – مشكلة كيفية الحصول عليها؟ – المشكلة هي بالأحرى: كيف الهروب منها؟ كيف الهروب من فردنةٍ بلا حدود ومن كراهية الذات؟ السؤال ليس: كيف يهرب الفرد من مصيره؟ وإنما: كيف لا يهرب منه؟ لأننا أضعنا النسخة الأصلية. أُتلف مصير النفس الفردية بشكل كبير. لم يكن الإنسان، في ما مضى، ملزماً أن يكون إلا ذاته. كان الله وإبليس يتصارعان فوق رأسه. وفي ما مضى، كنّا على درجة من الأهمية لكي يتصارعوا من أجل نفوسنا. اليوم، فُرض علينا خلاصنا الذاتي. لم تعد حيواتنا تتميز بالخطيئة الأصلية، وإنما بخطر إضاعة فرصتها النهائية. هكذا نقوم بمراكمة الخطط، والنماذج، والبرامج، نقوِّمُ أنفسنا ونتجاوزها من خلال الأداء الكلي. ونقع في حالة أولئك الذين، كما يقول كيركيجارد، لم يعودوا قادرين على مواجهة يوم القيامة شخصياً.

في المرحلة النهائية من تحرره، من انعتاقه عبر الشبكات والشاشات والتكنولوجيات الحديثة، أصبح الفرد ذاتاً كُسورية fractal قابلٌ للقسمة إلى ما لا نهاية وغير قابل للقسمة معاً، مغلق على نفسه ومنذور لهوية بلا نهاية. إنه، نوعاً ما، الذات الكاملة، ذاتٌ من دون آخر، وبالتالي، لا تتناقض فردانيتها أبداً مع وضع الجموع. على العكس: هو المُضاعف للأثر الكلي في كل جزء فردي. كل ذات تختصر داخلها التسلسلية، والبنية المرصعة بالنجوم والمجازية للكل، والذي خاصيتها أنها في كل نقطة من أجزائها قابلة

للاستبدال مع ذاتها. أو أيضاً: الفرد يجعل من ذاته كلاً، وبنية الكل تجد نفسها، بطريقة ثلاثية الأبعاد، في كل مقطع فردي. الكل والفرد ليسوا، في العالم الافتراضي وعالم وسائل الإعلام، إلا الامتداد الالكتروني لبعضهم بعضاً. أصبحنا بالتالي مونادات افتراضية، الكترونات حرة، أفراداً منشغلين بأنفسهم ويبحثون عن الآخر من دون جدوى. لكن لا وجود لآخر للجزيء. فالجزيء الآخر هو ذاته دائماً. كل ما يمكن أن يوجد هو جزيء مضاد سيؤدي التصادم معه إلى تلاشي الأول. ربما لا يوجد إلا الاحتمالية الأخيرة التالية: مصير تلاشي المادة في المادة المضادة، والجنس في الجنس الآخر، والفرد في الكل. لم يعد لدينا، وقد اُختزلنا إلى هويات نووية، مصير آخر إلا الاصطدام مع نسختنا المضادة. هذه نوعاً ما لعنةُ النوع، أي أن يتفكك أولاً إلى أفراد، وفي ما بعد تتفكك هذه إلى جزيئيات مبعثرة، تبعاً لعملية تجزيئية صارمة على شاكلة المادة التي تتفكك إلى ذرات، ومن ثم إلى جزيئيات لا يمكن الإمساك بها أكثر فأكثر، جازمين أنه لن يوجد مرحلة نهائية للمادة على الإطلاق، أولية بحق – كذلك بالنسبة للكائن الإنساني، لن يوجد مرحلة مرجعية نهائية له.

الفرد الحديث، هذا الذي ما عاد مندرجاً في نسق يتجاوزه وإنما طريد إرادته الذاتية، مفروضٌ عليه أن يكون ما يريد وأن يريد ما يكون – ينتهي به الأمر بلوم ذاته ويهلك في استنفاد إمكاناته. هذا هو شكل العبودية الإرادية. نفهم كيف أنه لا يطلب إلا أن يخسر هذه الإرادة وهذه الحرية، لكي يعهد بقرار الحياة والموت إلى شيء آخر. فأي شكل يمكن أن يغيِّر الوجود الفردي جيد للهروب من هذه المسؤولية. ومع ذلك، غالباً ما تأخذ أشكال تغيير الإرادة وتبديل وجهة الرغبة المختارة شكل محاكاة للمصير، إستراتيجية قدرية

لكن ساخرة. ففي ظل غياب قوىً متعالية تنشغل بنا، وفي ظل التصميم الأبدي لإقامة براهين على وجودنا، نحن مرغمون على أن نصبح محتومين بالنسبة لأنفسنا. "**فالإنسان الذي حُرِم من المصير يعوض عنه من خلال تجربة ذات آثار مصيرية عليه**" (سلوتردايك، Sloterdijk).

هكذا هم كل الذين يُخضعون أنفسهم بإرادتهم إلى الأوضاع المتطرفة: الملاحون، ومتسلقو المرتفعات، والأغواريون، والمحاربون في مناورات الأدغال. فكل الأوضاع الخطرة التي كانت في ما مضى القدر الطبيعي للبشر يتم إعادة ابتكارها اليوم بطريقة اصطناعية عبر شكل من الحنين للحالات المتطرفة، وللنجاة وللموت. إنه تصنيعٌ تقني للمعاناة وللتضحية، بما في ذلك هذا الدافع الإنساني بالتعهد ببؤس الآخرين، علَّنا نجد فيه مصيراً بديلاً. إنها الإماتة الرمزية ذاتها في كل مكان. ستيفن هاوكينغ Stephen Hawking دماغ عبقري في جسد خائر القوى: هو يمثِّل دمية العرض المثالية للعلم الخارق. كذلك الجراحة التجميلية لـ أورلان Orlan ولكل أولئك الذين يختبرون ويبدلون أجسادهم لدرجة تصل إلى قطع الأعضاء والتعذيب. إعاقات، وقطع أعضاء، وترميمات، وافتتان جنسي بالحادث وبالتكنولوجيات المميتة، كما في فيلم اصطدام لـ كرويننبيرغ (Crash de Cronenberg). هكذا حتى نصل إلى المنشطات، هذه الطريقة بالتخدير الخاصة بمعاقي الألعاب الأولمبية في أتلانتا، الذين يلحقون بأنفسهم المعاملة السيئة ليحسِّنوا من أدائهم. ذلك من دون أن نذكر المخدرات وأشكل التبديل الأخرى للوعي، فكل شيء جيد لتجريب هذا التفكيك العنيف للجسد والفكر. لكن التجريب لا يخص الحالات المتطرفة فقط. فوراء كل شاشة تلفزيونية وحاسوب، وفي كل عملية تقنية يجابهها الفرد يومياً، يكون هو أيضاً موضوع تحليل، وظيفةً

بوظيفة، وموضوع اختبار وتجريب وتجزئة وإزعاج، ومن المفترض أن يستجيب لذلك. لقد أصبح ذاتاً كُسورية منذورة للتشتت في الشبكات على حساب إماتة النظرة، والجسد، والعالم الواقعي.

فمع وسائل الإعلام واستطلاعات الرأي وكل بروتوكولات التحقق والقيادة، نعيش في نوعٍ من الامتحان الأبدي (ماكلون، MacLuhan) المزود بإجابات آلية نوعاً ما. نتحدث عن مضايقة، عن الاضطهاد، عن العبودية السلوكية، يبتدع من خلالها الفرد ذاته من جديد، عبر هلوسة تقنية، شكل مصيري زائف، خطر اصطناعي حيث يتحول الوجود إلى عملية تحد ذاتي. وذلك على شاكلة الزاهدين والناسكين في ما مضى؛ كانوا يعاقبون أنفسهم بكافة أشكال المحن آملين أن يستجيب الله لعذابات أجسادهم.

هكذا، في هذه الأيام، يقضي البشر – المتحررون من كل أمر محتوم والمتخلصون من كل تنافسية مادية – حياتهم بمضايقة أجسادهم وأرواحهم ضمن تصفية حسابات أبدية، معاقبين أنفسهم، يوماً إثر يوم، بامتحان يوم القيامة.

ولكن، ما وراء هذه الهوية الساخرة والقهرية التي ليست إلا تكفيراً عن رفض وفقدان كل انتماء رمزي على مذبح التقنية، ألا يوجد شكلٌ من المصير لا فرار منه؟ ألا يوجد طريقٌ لغرائبية جذرية تحطم حلقة الهوية المفرغة، غرائبيةِ وهم جذري يحطم حلقة الواقع المفرغة؟ مصير لا يتعارض في العمق مع الإرادة الذاتية، وإنما هو إرادة غير شخصية تحيط بالأولى من خلال إلزامها الخفي.

حلّ مسألة الحرية

يوجد طيفان يسكنان الذات: طيف الإرادة وطيف الحرية. كل شيء يدفعها إلى المطالبة بالممارسة الكاملة للأولى، والاستخدام غير المحدود للثانية. فمن غير القانوني اليوم ألا نريد أنفسنا أحراراً، أو أن نتخلى عن إرادتنا الذاتية.

يصبح الإنسان "المحرَّر" مسؤولاً بقوة القانون عن الشروط الموضوعية لوجوده. وهو مصير أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه مبهم: مثلاً، العامل "المحرر" يقع رهينةً للشروط الموضوعية لسوق العمل.

بالتزامن مع حركة التحرر (تحرر الطاقة، والجنس، والفضائل الأخلاقية، والعمل) تنخرط الحداثة في تحويل كل ما كان ينتمي إلى الخيالي والحلم والمثالي واليوتوبيا إلى واقع تقني وعملياتي. نشهد اليوم تحقق كافة الرغبات، وتحقق كافة الممكنات، وإنجازاً غير مشروط لها، فقد انتهى التعالي والإنسان المستلَب: إننا أمام فرد مشبع الرغبات – افتراضياً، طبعاً: فالمجال الافتراضي هو الذي يجعل الواقعي كلياً بامتصاصه لكل تناوبية تخيلية ليصبح الفرد أخيراً في هوية مع ذاته ويتحقق وعد الأنا. إن نبوءة التاريخ الحديث، من هيغل وماركس إلى ستيرنر والوضعيين، نبوءة تملُّك الذات لذاتها ونهاية الاستلاب قد تحققت، ليس للأفضل بل للأسوأ. عَبَرنا من الآخر إلى الذات، ومن الاستلاب إلى التماهي (أيضاً، نبوءة نيتشه عن انقلاب transvaluation القيم تحققت على نحو سيء من خلال العبور، ليس إلى ما وراء بل إلى ما دون الخير والشر).

هذا الفرد غير القابل للقسمة هو اليوتوبيا المتحققة للذات: الذات الكاملة، ذاتٌ من دون آخر. تتجه الذات، من دون آخرية داخلية، نحو هوية لانهاية لها. تعيُّن لهوية الفرد، وللذات، وللأمة، وللعرق. تعين هووي للعالم، الذي أصبح تقنياً وبشكل مطلق واقعياً – "أصبح ما هو عليه". انتهت الاستعارة وانتهى التحول. لم يبق إلا الانبثاث غير المحدود للهوية.

الهوية حلم ذو عبثية مثيرة للشفقة. نحلم أن نكون ذاتنا عندما لا نملك شيئاً أفضل نفعله. نحلم بذاتنا وبالاعتراف بذاتنا عندما نفقد كل فرادة. لم نعد نكافح اليوم من أجل السيادة أو المجد بل نكافح من أجل الهوية. السيادة كانت سيطرة والهوية ليست إلا مرجعية. السيادة كانت مغامرة، والهوية مرتبطة بالأمن (بما في ذلك نظم السيطرة التي تحدد هويتنا). الهوية هي هوس التملك الخاص بالموجود المحرر، لكنه محررٌ في الفراغ إذ لم يعد يعرف من هو. إنها رمز تصنيفي وجودي بلا ميزات. كافة الطاقات الخاصة بالأقليات وبالشعوب كافة وبالأفراد تتركز اليوم على هذا التوكيد الهزلي، التأكيد المتعجرف: أنا! أنا موجود! أعيش! اسمي أنتيل! أنا أوروبي! هو، بالمقابل، تحدٍّ لا رجاء منه لأنه عندما يحين موعد الأدلة لاشيء يبقى بديهياً على الإطلاق.

إن سيرورة التحرر ليست بريئة على الإطلاق، فهي تنطلق من إيديولوجيا ومن حركة مثالية للتاريخ، وتنزع دائماً نحو اختزال ازدواجية المعنى الأساس للخير والشر. تخلصنا حقيقةُ أن نكون "محررين" من شرٍّ أصلي، أكان ذلك سيئاً أم جيداً. تبسيطٌ وشفافية، وإلغاءُ القارة السوداء والوجه الغامض والقسم المظلم، والاضطلاع بمملكة القيمة: كل هذا موجود في مفهوم روسّو عن المآل السعيد، وعن الميل الطبيعي، وعن "التحرر".

ألاّ نكون أحراراً هو أمرٌ غير أخلاقي، والتحرر هو المعمودية والخلاص معاً، إنه السر الحقيقي للديمقراطية.

إلا أن هذا النموذج هو يوتوبيا. لا نستطيع أن نحرر الخير من دون تحرير الشر، فالازدواجية حاسمة. والتنشيط التاريخي لقوى الشر يجري، من دون شك، بشكل أسرع من تنشيط قوى الخير. وهنا نتيجة إشكالية أخرى: فالأشياء، منذ اللحظة التي يتم فيها تحريرها، تأخذ بالتأرجح: كالمال في المضاربة، والجنس في اللاتعين الجنسي، والإنتاج في مزايدة غير ضرورية، والزمان في حساب الأصول التي لا يمكن اتخاذ قرار بشأنها. تصل الأشياء المحررة إلى طور غير أكيد وأُسّي معاً. صعود قوي ومفاجئ لا يمكن السيطرة عليه (مثلاً، تحرير المجال النووي)، وفي الوقت نفسه، بداية العد التنازلي: فمنذ اللحظة التي يوجد فيها تطابق، وحساب للقيمة وتراكم، يوجد بالتوازي منظور استنفادي. يقود التحرير دوماً إلى مرحلة حرجة تنقلب فيها النتائج رأساً على عقب.

هكذا رزحت الحرية تحت نتيجتها المناقضة لها: التحرر. الحرية، في مفهومها الفلسفي، فكرة نفقدها في تحقيقنا لها – هذا يشبه إلى حد ما حالة الرغبة التي يتلاشى نموذجها الذهني بالتزامن مع تحققها. وبالتالي، فالحرية ماتت ميتة طبيعية وفق منطقها الخاص، وانمحت في مخيلتنا العميقة جداً. لكن يبقى عليها أن تموت ميتةً اصطناعية لتساق صورتها ضمن كافة الخطابات التي تحل محلها، ومن ضمنها خطاب حقوق الإنسان، وبشكل أعم، ضمن كافة الأشكال التي استبدلت بالوجود الحقَ في الوجود، وبالاختلاف الحق في الاختلاف، وبالرغبة الحق في الرغبة – وأخيراً، بالحرية الحقَ في أن نكون ما نحن عليه وأن نريد ما نريد، حرية ذات شكل

هزلي. تشترك الحرية مع مصير جميع هذه القيم المنقضية، المنبوش عنها والمبعوثة من جديد عبر أفعال الحِداد، قيمٍ حنينية وسوداوية يضعها النظام في المتناول كروحٍ إبداعية.

نفهم ألا يكون للفرد إلا رغبة واحدة – وهي التخلص من كل رغبة. "**إنها سكرةُ ألا نكون شيئاً، والإرادة ختمٌ أوقعناه لدى عبورنا في الرواق بحركة بليدة من القَدَم**" (باسوا، Pessoa).

يمكن لهذه الصيرورة المتناقضة الذهاب حتى رفض هذه الحرية غير المشروطة. فما إن تتحقق يوتوبيا الحرية حتى تختفي، لتعود الأشكال السابقة، الأشكال التي تمَّ تجاوزها وأشكال الخنوع، لتصبح بدورها، وبلطف، يوتوبيا.

يقول عمر الخيام: "**من الأفضل لك أن تخدم، بإتقان، رجلاً حراً واحداً، من أن تحرر ألف خادمٍ**".

لنوضح الفكرة: لا يتعلق الأمر بيوتوبيا لشكل منصرم تاريخياً للسيد والعبد بل بتسلسل الأشكال، وبالخضوع إلى دورة الصيرورة وقاعدة التحولات. وليس بانصياع شخصي للعبد، وإنما بانصياع الكلمات بعضها إلى بعض داخل اللغة. هكذا تكون ضرورة شكل ما: الكلمات ليست "حرة" ولا يقوم فعل الكتابة بـ "تحريرها" – على العكس، تقوم الكتابة بالربط بينها ولكن بـ "إتقان". الشيء الوحيد الذي يجب تحريرها منه هو، احتمالياً، المعنى، وذلك لإخضاعها إلى تسلسل أكثر سرية.

البطل لا "يحرر" الحوادث، ولا القوى التاريخية، ولا يبني تاريخاً. هو يسلسل رموز الخرافة والأسطورة، لذلك لا حاجة للثورة وللديمقراطية إلى بطل. الشاعر لا "يحرر" الكلمات تبعاً لمعناها. هو يسلسلها وفق رموز اللسان:

لذلك لا حاجة للجمهورية[7] إلى الشعراء. المجنون أو الغبي لا "يحرر" الغرائز، ولا يرفع حالة الكبت بل يكتشف التسلسل السري لرموز الهذيان – الأقرب لتحول قديم وللعنةِ عالم آخر منها إلى الرغبة واللاوعي.

بصفة أعم، نحن لا نحرر الأشكال، لا نحرر إلا القوى. إن عالم القوى والقيم وحتى الأفكار، كل عالم التحرر هو عالم التقدم والتجاوز. أما الأشكال فلا يمكن تجاوزها – نعبر من شكل إلى آخر، ولعبة الأشكال هذه تراجيدية وأُضحوية، في حين أن علاقات القوى، وصراعات القيم والإيديولوجيات ليست سوى دراماتيكية وصراعية. جميعُ رموز الحداثة والتحرر يوتوبيَّة: فهي تحلم بلا–مكان مثالي ونهائي. أما ما يخص الأشكال (كما أشكال الفن) فهي لا تعتاش من اليوتوبيا، ولا تحلم بتجاوز ذاتها باتجاه نهاية ما، لأنها هي اللا–مكان بحد ذاته. على أي حال، لكي نكون محررين يجب أن نكون عبيداً من قبل. ولكي نكون عبيداً يجب ألا يُضحَّى بنا (وحدهم السجناء غير المضحَّى بهم كانوا عبيداً). بعضٌ من هذا الإعفاء الأضحوي وبعضٌ من العبودية التالية، يستمر في الإنسان "المحرَّر"، وبشكل خاص في العبودية الراهنة – ليست تلك التي تسبق التحرير، وإنما التي تليه. عبوديةُ النموذج الثاني: عبودية بلا سيد.

في المجتمعات القديمة، كان هناك السيد والعبد. وفي ما بعد، المولى والعسيف. وفي ما بعد، الرأسمالي والأجير. يقابل كل واحدة من هذه المراحل نوع محدد من العبودية: نعلم من هو السيد ومن هو العبد. الأمر الآن مختلف تماماً: السيد اختفى، ولم يبق إلا العُسفاء والعبودية. لكن، ماذا يكون

---

[7] يقصد هنا كتاب "الجمهورية" لأفلاطون. [المترجم]

العبد بلا سيد وهو الذي أكل سيده وجعله داخله لدرجة يصبح فيها هو سيد نفسه لا غير. هو لم يقتله ليصبح السيد (هذه الحالة تنطبق على الثورة)، بل امتصه مع بقائه عبداً، وحتى أكثر عبودية من العبد، أكثر عسفاً من العسيف: عسيف ذاته. هي مرحلة قصوى من عبوديته التي، من تراجع إلى تراجع، تتجه نحو التضحية. لا أحد يشرفه بتقديمه كأضحية، فينتهي به الأمر بأن يكون هو ذاته مجبراً على التضحية بنفسه لنفسه وبمشيئته الذاتية. مجتمعنا الخدماتي هو مجتمع عسفاء، أناسٌ مستعبدون لاستعمالهم الذاتي، خاضعون لوظائفهم ولأدائهم – معتوقون بشكل كامل وعسفاء بشكل كامل.

إن كان من غير الممكن لمشكلة الحرية أن تُطرح فيجب إذاً إيجاد طريقة مبتكرة لعدم طرحها، أو لتجاوزها. ماذا يوجد في ما وراء الحرية؟ والثنائية ذاتها بخصوص النهاية: ماذا يوجد في ما وراء النهاية؟

المعادل في مفهوم الحرية لما يحدث في الكلام الروحي أو اللغة الشعرية، حيث لا يمكن مبادلة الكلمات بأخرى ولا بمعناها، لكن كما هي بذاتها غُيرت ببهاء اللغة، هذا المعادل هو أن البشر، بعيداً عن إرادتهم الخاصة، هم ما هم عليه، هم الحدث المباشر لما يكونون وما يفعلون – على الأقل في لحظاتهم "الشعرية" عندما لا يمثِّلون شيئاً، وبالأخص أنفسهم بما هي ذوات. أما الباقي، بلاغة الإرادة، والمسؤولية، والحرية، وعودة مشهد فلسفتنا الأخلاقية؛ فكل هذا جيد بالنسبة لوعي الذات المستلبة المتحررة من الأوهام، الذاتِ التي "نحررها" لأننا لا نعرف ماذا نفعل بها كعبدة، وهي ذاتها لم تعد تعرف ماذا تفعل بهذه الحرية.

فعلياً، هي حرية نسبية تماماً أن تصبح الذات مسؤولة عن الشروط الموضوعية لحياتها الذاتية، ذلك أني ما أزالُ هنا موضوعاً، ولستُ حراً بشكل

كامل – يجب تحريري من هذه الحرية ذاتها. وهذا ليس ممكناً إلا في اللعب، في حرية اللعب هذه الأكثر حذقاً التي، للمفارقة، تحررني قاعدتها الاعتباطية، بينما في الواقع أنا مكبَّل بإرادتي الذاتية.

إنسان النرد[8]

لنتصور مع لوك رينهارت Luke Rhinehart في إنسان النرد، أننا نخضع لقاعدةِ لعبةٍ اعتباطية. لنبتكر حالة قَدَرية صغيرة جداً لا مكان فيها لمشكلة الإرادة. هكذا، يقرر البطل يوماً ما أن يرهن حياته لحجر النرد. فهي وحدها من سيقرر في ما إذا كان عليه أن يُغري هذه المرأة مثلاً، أو أن يقطع صلته بذلك الصديق، أو أن يذهب إلى آسيا الجنوبية، أو أن لا يفعل شيئاً وينسحب بكل بساطة، أو أن ينتحر.

---

[8] العنوان باللغة الفرنسية يحمل معنيين اثنين لا يمكن الجمع بينهما باللغة العربية، وهو L'Homme-Dé. Dé أو Dés تعني، أولًا، حجر النرد؛ ثانيًا، بادئة تحول معنى الكلمة إلى المعنى المعاكس، فالـ Construction يعني البناء، أما الـ Déconstruction يعني الهدم. أراد رينهارت الجمع بين هذين المعنيين ليبين أن المصادفة التي تأتي عن طريق حجر النرد إلى القرار La Dé-cision هي وحدها القادرة على تحرير الإنسان مما يعتقد أنه نير إرادته الذاتية، ليصل إلى الـ Dé-vie، أو حياة–النرد القائمة على لقاء مع آخرية مطلقة كلقاء مع تعددية مطلقة، بما أن قراراتها خاضعة فقط للمصادفة. كنت أفضل ترجمة هذا العنوان بـ **الحياة التعددية** مقابل **الحياة الثنائية**، لولا ابتعادنا في هذه الحالة عن عنوان رواية رينهارت وفكرة النرد الجوهرية فيها. [المترجم]

في الفصل التالي، بودريار سينتقد هذا الطرح وسيعنون الفصل التالي D comme double vie، والذي اكتفينا بترجمته **الحياة المزدوجة**، لأن الـ D هنا، المأخوذة من double (مزدوج) التي لها لفظ متشابه مع Dé وDés، لا تفيد إلا معنى الطرح المقابل الذي سيقدمه بودريار، أي اللقاء مع الآخرية من خلال الثنائية **d**ouble vie وليس من خلال التعددية **dé**-vie.

"المصادفة هي الحكمة الإلهية الأكثر قدماً في العالم... حررتُ للتو كافة الأشياء من نير الغائية. فالروح خاضعة للغائية والإرادة، لكنني سأحررها لأعيدها إلى فكرة الحدث الإلهي، إلى الخُبث البديع".

"ماذا لو كانت الأنا عبارة عن زائدة نفسية لا طائل منها ومغلوطة؟ أو ربما، مثلها في ذلك مثل الدفاعات المفرطة للماستودونت[9]، وزنٌ ثقيل من دون فائدة، وفي النهاية، هدَّام لذاته بشكل آلي؟ ماذا لو كان شعور أنْ نكون شخصاً ما يمثل خطأً مفجعاً في التطور، وذلك بالنسبة للتطور اللاحق لمخلوق أكثر تعقيداً، كما قوقعة الحلزون أو درقة السلحفاة؟ أليس الفكر، والوعي ذاته، زائدة وانحراف ونمو سرطاني، عسرٌ وظيفي ترِف لكنه مميت، يعارض كل التطور من خلال وعيه المفاجئ – تجمِّده صورته الذاتية؟"

هناك إذاً رهان أساس في ضربة الحظ الوجودية هذه وهو التوقف عن التوهم بإرادتنا الذاتية والانتقال إلى ما وراءها، ضمن منظور لمصادفة موضوعية هي مصادفة العالم بالذات. هي بالتالي طريقة لإزاحة الإرادة وتوكيل الإمكان.

حجر النرد إذاً، كإسقاطٍ أخيرٍ لإرادةٍ غير شخصية ولقرارٍ صادرٍ من بعيد هي علامة، بالسلب تقريباً، على أن أحداً ما يهتم لأمرك، وأن أحداً يعتني بك، وأنك لست وحدك أمام ذاتك، وأن هناك آخريةٌ في مكان ما، كما كان الأمر قديماً تحت أشكال أخرى متعددة: النجوم، وأحشاء الدجاج، وطيران العصافير. فالقدر يأتينا من مكان آخر أكان سعداً أو بؤساً.

---

[9] حيوان منقرض شبيه بالفيل. [المترجم]

ومع ذلك، هناك نوع من المفارقة يُفسد اللعبة منذ البداية، وهي أن قرار الامتثال إلى المصادفة لا يُؤخذ من قبيل المصادفة. بهذا المعنى، لن تلغي القرار البدئي لا رمية واحدة لحجر النرد ولا رميات لا تحصى، إلا إذا كانت إرادة المصادفة هذه نتيجة لمصادفة أكثر دقة. من جهة ثانية، يجب على الخيارات (كل نرد ملقى يقدم ستة خيارات) أن تكون محدَّدة مسبقاً عبر "لاعب القدر". لكنْ، من يترأس عملية انتقاء الأقدار المحتملة؟ هل هي مصادفة مطلقة؟ لا بالتأكيد. ففي اللحظة التي تبرمج فيها الذات خياراتها، لا يتعلق الأمر لا بمصادفة موضوعية خالصة ولا بإرادة محددة، وإنما، نوعاً ما، بمصادفة ذاتية توجهها إرادات للذات ضعيفة لاواعية: الإغراء، والاغتصاب، والقتل، والعربدة، أو على العكس: حب، وسعادة، وتضحية. على أي حال، كما أنه لا يمكن أن يخرج شيء من الحاسوب لا يكون مبرمجاً فيه مسبقاً، لا يمكن أيضاً أن يأتي شيء من حجر النرد ليس مبرمجاً ذهنياً بشكل مسبق. وإذا كان الهدف هو التحرر من كل إرادة ذاتية، فالتحدي هنا عبارة عن خديعة. المشروع كله خديعة، فمن العبث المرور عبر أحجار النرد للوصول إلى إمكانية الحدوث العادية للرغبة.

لا شك في أن المصادفة المحضة ليست إلا وهماً، إلا يوتوبيا. "القرار عبر النرد" La Dé-cision (وفق لعبة الكلمات التي تلخص فكرة الكتاب) ليس اعتباطياً بالمقدار الذي نظنه (كما أن الكتابة الآلية ليس في الحقيقة آلية على الإطلاق)، والمصادفة ليست أبداً في اختيارنا له، إلا إذا استسلمنا بكل بساطة لما يحدث لنا – لكن حتى في هذه الحالة، نعلم أن لا شيء يحدث لنا بشكل عرَضي.

الكتاب بأكمله هو البرهان، بشكل معاكس، على أنه من المحال اختيار المصادفة، ومن المحال العيش وفق اختلال دقيق للإرادة. لكن أيضاً، وبالمقدار نفسه، من المحال أن نختار الإرادة ونحن نعلم عنها أنها تخدع ذاتها. فعلياً، المصادفة غير موجودة، ولا الإرادة. تكمن قاعدة اللعبة في مكان آخر.

أكثر من ذلك، يوجد تناقض غريب بين عمل الإرادة وعمل الحرية. فمن الجيد دائماً اتخاذ القرار، ومن الجيد أيضاً تعليقه. يجب أن نعرف كيف نلعب مع القرار. هنا يكمن الرهان الجوهري، فالقرار يمضي دائماً وعلى الرغم منك في هذا الاتجاه أو في ذلك. ولكل قرار متخذ حدان: الاضطلاع به يجعل منه على الفور ممنوعاً: يُمنع تجاوزه! وبالتالي، لا فرق فعلياً بين أن يكون قرارك أو قرار شخص آخر. فمن أجل اتخاذ قرار "بشكل سيادي" يجب أن نستطيع تحديد أنفسنا إزاء قراراتنا الخاصة، والرجوع عنها بكل حرية، كما لو كان فعلياً قرار شخص آخر.

إن القدرة على عدم إطاعة القوانين والقواعد الأخلاقية والآخرين هي علامة على الحرية. لكن القدرة على عدم إطاعة الإنسان لذاتِه هي الطور الأقصى للحرية. إن طاعة الإنسان لإرادته الذاتية هي آفة أسوأ بكثير من الإذعان إلى أهوائه الخاصة. هي أسوأ، على أي حال، من الخضوع لإرادة الآخرين. أولئك الذين يذعنون بشكل لا رحمة فيه إلى قرارهم الخاص هم الذين يشكلون القسم الكبير من الموظفين السلطويين، يتباهون بما يقومون به من تضحية بأنفسهم ليفرضوا على الآخرين القيام بالفعل ذاته بشكل أكبر بكثير.

كل مرحلة من مراحل العبودية هي في الوقت نفسه أكثر دقة وأسوأ من سابقتها. العبودية اللاإرادية، أي عبودية العبد، هي عنف مفتوح. والعبودية الإرادية هي عنف عليه توافق: حرية إرادة ولكن ليست إرادة أن نكون أحراراً. وفي النهاية، فيما يخص العبودية الذاتية الإرادية، أو خنوع الفرد لإراته الذاتية: الفرد يتمتع بملكة الإرادة، لكنه ليس حراً إزاءها بل المُنفِّذ الأوتوماتيكي لها. هو لم يعد عسيفاً لأي سيد، لكنه عسيف لنفسه.

ومن ثمَّ، تمجد قصة رينهارت الإرادة والأنا والرغبة بأكثر من ذلك بكثير، وذلك بعنوان الخلاص منهما. تظهر الإرادة فيها كجدار يجب اجتيازه للوصول إلى تحرر كامل للأنا، ولكافة الأنوات الممكنة. هنا، مازلنا أمام رؤية بسيطة لنسق طبيعي للإرادة يتعين تجاوزها نحو نسق للمصادفة فائق للطبيعة – أي، أمام رؤية لرغبة يحددها القانون، لكن يمكن المصادفة أن تُطلق العنان لإمكانات هذه الرغبة. يبدو أنه من أجل اجتياز جدار الإرادة يجب إدراك أنه قد تم اجتيازه مسبقاً، وإدراك أن قراراتنا الأكثر اعتيادية هي مسبقاً وبذاتها من طبيعة اتفاقية ولا تعتمد على الذات وإرادتها إلا سطحياً.

المصادفة هنا وفي كل مكان لا حاجة أبداً لإنتاجها عبر اصطناع لقاعدة مفروضة مسبقاً. فالاعتباطي ليس في اختيار المصادفة، وإنما في اللامتوقع كما هو، وفي العلاقة مع الآخرين كما هم، وفي حوادث العالم العرضية وفي مظاهره. ففي العمق، الوجود الخالص ذو احتمالية تفوق احتمالية حجر النرد، وهنا يمر الخط القاطع للقدر من دون حضورٍ ما لإرادتنا أو لإرادةٍ عليا ما.

يحدث الآخر مهما كان الأمر وهو الذي يخلق الخط الفاصل. ففي كل لحظة، ومن دون جهد، ومن دون أن تريد ذلك، تحدث الأشياء من هذه

الجهة أو من الأخرى. فنحن مسبقاً أمام قاعدة لعبة العالم. اللاإرادة الجذرية هي في فوضى العالم الواقعي. الزائد هو "الجنوح" la dé-vie، والاعوجاج الإرادي. بهذا المعنى، إن إقامة مصير اصطناعي عبر حجر النرد تقوم تقريباً مقام مكيدة للقدرية غير المتوقعة للعالم كما هو.

يكمن الخطأ في أن إرادة تحقيق المصادفة هي التي تؤدي في النهاية إلى فشل المشروع من خلال إخراج منظَّم. نفهم حلم رينهارت بأن يكون مسبباً لقاعدة خفية، وصاحب فكرة نسق الشر أو الفوضى الكونية، من خلال الحماسة ووضع المصادفة في الواجهة. لكن، لا هو، ولا الغاوي في فيلم Liaisons Dangereuses، ولا مجرم المركيز دو ساد، يمكنهم في نهاية الأمر أن يجيبوا عن الخاصية اللاشخصية على الإطلاق لأفعالهم. نحن لسنا مجرمين، ولا ضحايا مختارين، ولا نملك خيار القدر.

نحن أمام برمجة مستحيلة لاختلال الحياة، وسيطرة مستحيلة للمصادفة، ولكل إستراتيجيةٍ للمصير أو لكل إغراء مُراد: فهذا تناقض في الكلمات. "**الضرورة التاريخية ليست شيئاً آخر سوى ضرورة مرسومة جدارياً (*a fresca*: مرتجلة، مسقطة على الحدث بعد وقوعه)، ومن المحال أن نتمكن من توقع الحدث بيقين رياضي قبل وقوعه الفعلي. حتى الله لا يمكنه ذلك، فكلما ازدادت ألوهيته نقصت قدرته على ذلك**" (شنيتزلر، Schnitzler). من هنا يأتي وهم حجر النرد، ووهم إمكان المفاجئ، وغير المتوقع. "**من يعرف كيف يحيا حقاً يدرك قيمة المفاجآت الصغيرة التي تنتظره دائماً في الحدث الأكثر تفاهة**".

يدرك رينهارت، في النهاية، أن الآخرين جميعهم يعيشون أيضاً حيوات متعددة تُعدُّ ثمرة المصادفة، حتى وإن تجاهلوا ذلك وقضوا وقتهم في دفع ذلك

عن أنفسهم. وبالتالي، فإن إقامة عالم اتفاقي بشكل كامل (إن أمكن ذلك) لن تغير شيئاً في العالم كما هو. هذه كانت فرضية الاقتصاد الافتراضي، فرضية رؤوس الأموال العائمة والمضاربة الخالصة. فهذا المجال التنظيري الدائري، مثله مثل مجال الشبكات والمعلومات، ما إن يتحقق ويكتمل في ذاته حتى لا يعود بإمكانه إحداث أي تغيير في العالم "الواقعي" الذي يأخذ مجراه تبعاً لمسار مواز. نستطيع أن نقول الشيء ذاته عن الله الذي لا تشكل مسألة كونه مصادفة إلا فرضية. فأن يكون الله موجوداً أم لا، لا يغير شيئاً. لذلك فبراهين وجود الله، مثلها في ذلك مثل احتمال التحقق من المصادفة، هي في نهاية الأمر بلا جدوى. ومن المؤكد أن "رمية حجر النرد لن تلغي المصادفة أبداً"، لأن هذه الأخيرة غير موجودة، كما أن رمية أخرى إضافية لن تشكل إلا إضافةً أخرى إلى لايقين العالم كما هو. يمكننا القول، بالطريقة نفسها، أنه لا يمكن على الإطلاق للبرهان على الجوهر المادي للعالم أن يلغي وجود الله، على اعتبار أن وجود الله لا يبالي بذلك، ولا يمكن التحقق منه، ويختلط مع مجرى الأشياء.

إذاً، فكرة المصادفة فكرة نافلة (فهي تُدخل بعداً مجرداً وزائداً). أما فيما يخص فلسفتها الأساس، فهي باطلة (لأنها تتضمن عيباً خفياً يشكل عائقاً جذرياً). هكذا، وفي سياق الفكرة، يتراجع فعل الرواية. لأن فلسفة تحرر الأنا هذه، فلسفة حرية من دون قيد تكون هي قاعدة اللعبة، تبرئ ذمة اللاعب من كل مسؤولية وتمنحه مناعة تفوق بكثير كل حرية أخلاقية أو سياسية. ففي العالم المتقلب، حيث تُتبادل الأدوار مصادفة، تُرفع كافة الهموم والإعاقات المرتبطة بالهوية الاجتماعية والنفسية. لذلك اختار البابليون في حكاية

بورخيس Borges أن يَعهَدوا بمصيرهم إلى الحظ مفضلين بذلك اللايقين على أهوال المسؤولية الشخصية وحرية الاختيار.

بالمقابل، إن الحلم بتحطيم الأنا للوصول إلى تعددية المصائر هو وهم ساذج، يشابه في العمق وهم الشبكات الافتراضية والألعاب المعلوماتية، مع نموذجهما في تشتيت "الطيف" الفردي (مارك غييوم، Marc Guillaume). فأن يفرض عليَّ حجر النرد إغراء هذه المرأة لا يُدخل في نفسي الرغبة في تلك المرأة؟ (اعتراض: بما أنني اخترتها، فهذا ربما لأنني كنت قد رغبت فيها؟ طبعاً، لكن في هذه الحالة، لماذا الحاجة للمرور عبر حجر النرد ولا أرغم نفسي أنا على إطاعة رغبتي الخاصة؟). فأن تضعني مصادفة الشبكات في حضورٍ مع شريك معين أو مع إمكان معين، هل يحرر في ذاتي أنوات أخرى؟

إطلاقاً، فأن يُلقي الإنسان بأناه في مكان ما، وأن يدخل في تفاعل ذاتي مع أيٍّ كان، هذا لا يعني أنه أصبح آخراً. على العكس تماماً، فلا معنى للآخر والآخرية إلا في علاقة ثنائية، وليس أبداً في علاقة متعددة أو متشعبة. ففي العلاقة الثنائية فقط يكون الجنسان مصيريِّين لبعضهما بعضاً. أما في العلاقة التعددية، فالأفراد ليسوا إلا مرآة لبعضهم بعضاً، وانكسارٌ في جحيم. إن كانت المصادفة تعني أن المتآلفات لا يمكن عدُّها، وأن كل شيء ممكن، فهي إذاً عكس المصير.

هنا أيضاً، تُهلِك الرواية ذاتها. لأن طيف الوجود المشيَّد عبر حجر النرد ينتهي في لعبة أدوار تافهة وفي دراما نفسية جمعية مهووسة أكثر فأكثر بالجنسي والجنس الجماعي. "**إنها النشوة، يقول لوك، أشعرُ أن هذا الانتقال لمسؤولية أناي الوهمية إلى حجر النرد شبيه بالاهتداء والخلاص، إنه**

هجران سلطة الأنا التي تخضع الآن لقوة خارجية عنها". وفي الوقت ذاته: "**حُررتُ فجأةً من كل ما كان يزعجني لأغتصب الفتيات الصغار**".

في الدافع "المُحرَّر" عبر المصادفة تفوز اعتباطية الرغبة على اعتباطية اللعب. ويعود اللايقين التام للعب ليصبح أداة الرغبة، وتعود المصادفة، المستدعاة أعلاه كالحدث الكامل والخبث البديع، لتصبح أداة عادية في أيدي الإرادات المغمورة.

وإلى ذلك يضاف الشذوذُ الآخر – وهو نوعاً ما النتيجة المنطقية لهذا الاختلال الخادع – أي، الآمر اللاأخلاقي: أي جعل حجر النرد والمصادفة مبدءاً كلياً، بل علاجاً بالنرد D-Thérapie منتظماً، مع مراكز تأهيل. هنا ندخل في اليوتوبيا الأسوأ، هذيان مبتدئين يتحول بشكل آلي إلى مِلَّة، مع كل ما يتضمنه هذا النوع من التنظيمات من عنف مميز تكف المصادفة فيه عن كونها ما هو اعتباطيٌ لتدخل في اعتباطية السلطة.

فشلٌ بهيٌّ لتحدي الإرادة الذاتية، ولتحدٍّ فوضوي لكل سلطة (بما في ذلك السلطة التي نمارسها على أنفسنا من خلال الإرادة). للمفارقة، ينتهي مشروع نقل الملكية Dé-volution، أو نزع الذاتية désappropriation عن الإرادة إلى التقارب مع ستيرنر Stirner، هذا الفوضوي الآخر الذي يريد في *L'Unique et sa Propriété* (**الواحد وخاصيته الذاتية**) بلوغ التملك الكامل والهيمنة اللامشروطة للأنا – حيث ينتهي المبدأ الأكثر تحررية إلى الطغيان الأكثر اعتياداً. هذا هو المصير البائس ليوتوبيات جذرية متعددة مسكونة بآفة باطلة.

مع ذلك، ففكرة مجتمع مشيَّد عبر المصادفة، كما عند بورج في *Loterie à Babylone* (**الحظ في بابل**)، أو عند رينهارت في (**إنسان النرد**)، هي نوعاً

ما فكرة ديمقراطية مطلقة، فهي تحلُّ مشكلة اللامساواة في الشروط الموضوعية من خلال مساواة بالفرص أمام القانون. صحيح أن الديمقراطية ترتكز على فكرة المساواة أمام القانون، إلا أن هذه المساواة ليست جذرية بمقدار جذرية المساواة أمام القاعدة. هذا الحلم بديمقراطية جذرية هو تماماً الذي يسكن مخيلة كافة اللاعبين، ويجعل من كافة أشكال اللعب جاذباً بديعاً في كافة العصور، وبشكل خاص للطبقات المتوسطة والشعبية، كملاذٍ من ضرورة خائبة بديمقراطية "اجتماعية". هو مكان "الثروة/الحظ" fortune، اللامكان الوحيد الذي لا يتوزع فيه الخير والشر بالطريقة ذاتها، والنشاط المسرف الوحيد لحرية ذاتية تجهل الشروط المادية لتعينها. مكانُ حرية فوق طبيعية لا علاقة لها بالحرية "الطبيعية" على الإطلاق لأنها تتجاوز التواطؤ المباشر، وليست وجوداً ذكياً ما في العالم. غير أن كل المتعة تأتي من هنا. فاللعب لا يحررنا مما هو قسري (لأننا نتقبل قسرية القاعدة الأكثر شدةً)، وإنما يخلصنا من الحرية. فنحن نفقد الحرية إن توقفنا عن عيشها كواقع. تتلخص معجزة اللعب في أنها تجعلنا نعيش الحرية لا كواقع، وإنما كوهم – وهم متفوق، وتحدٍّ أرستقراطي للواقع، لأن الواقع ديمقراطي، أمَّا الوهم فأرستقراطي.

الحياة المزدوجة

يوجد حل آخر للتبادل المستحيل للحياة، وهو مبادلتها بحياة مزدوجة.

هكذا حال رومان Romans، الشخصية الرئيسية في دعوى إجرامية في التسعينيات، فبسبب عدم جرأته على الاعتراف لعائلته أنه أخفق في دراسة الطب، أقام حياة كاملة موازية، شبهُ مسيرة طبية، مواصلاً استغلال عائلته مالياً بالسبل كافة حتى اليوم الذي يقتلهم فيه جميعاً (يقتل أبويه، وزوجته وولديه) ولا يستثني من ذلك، بشكل غامض، إلا مدبرة المنزل، وفي اللحظة الأخيرة.

لماذا ارتكب هذه المجزرة؟ في اللحظة التي كان سيُكتشف فيها، لم يحتمل أن يكفَّ من آمن به عن تصديقه، فلا يجب أن يكتشفوا الحقيقة. لذلك لم يبق إلا حل وحيد: إلغاؤهم. لأن الانتحار لم يكن كافياً لمحو الخداع في نظر عائلته. كل هذا منطقي: فهو يجنبهم خزي أن يعرفوا الحقيقة.

هناك فرضية أخرى وإن لم تكن الوحيدة: كل جريمة تتطلب بشكل خفي أن تكون مكشوفة. لكن هذه المرة، نجح الاصطناع بشكل مفرط، وما يلومهم (رومان) عليه هو أنهم لم ينجحوا في اكتشاف الخدعة، ولم يستطيعوا طوال الحياة أن ينفذوا إليه، وتركوه يغرق في ضلاله ومكره، جاعلين منه آلة محاكاة حقيقية. تبعاً للمنطق ذاته، نجت الخادمة من الموت لأنها توقفت عن تواطئها الأعمى. هو لم يتعرف على هذه المرأة كخادمة، في النهاية، إلا لكي يكسر هذه النشوة، هذا الانصياع الدرامي لدوره الآخر. لم تكن لتسمح له بإعلان مسؤوليته إلا جريمةٌ حقيقية. نحن أمام شخصية مناقضة لشخصية المجرم الاعتيادي الذي يلغي منطقياً كل من يستطيع الكشف عنه. هذا تماماً

ما أخذته عليه العدالة وفق منطق نفسي سليم: "لا نحطم من نحب. (هو يقول إنه احتفظ لهم، حتى في لحظة الجريمة وبعد، بكل عاطفته). في أسوأ الأحوال نقوم بالانتحار". لم يستطيعوا تصديقه أنه بإلغائهم أراد أن يجنبهم خيبة الأمل الكاملة. كل هذا دقيق على الرغم من ذلك: لو لم يكونوا قد وثقوا به بشكل كامل لما كان قد قام بقتلهم.

شخصية باهتة مأساوية ومن دون رياء لئيم، إنه ليس صنفاً إجرامياً أبداً. دخل إلى هذه الحياة الثانية بشكل عفوي ومن دون ترصد، وعاشها كما يعيش الناس حياتهم العادية. وبطريقة معينة، أصبح أهله وناسه هم الحياة الثانية، وبالتالي، بإلغائهم يجد من جديد حياة واقعية وهوية. هم حاضرون الآن في كربه كمجرم (وفي الذكرى الهائجة لأبيه التي شهد بها خلال المرافعة) بشكل أكثر مما كانوا عليه في أثناء حياتهم. أو ربما ضحى بإرادة منه بحياته الحقيقية على حساب حياته الموازية، وفق القاعدة التي تقول إن لا مكان للواقعي ولآخَره معاً.

على أي حال، لدينا هنا المعادل لمأساة سببها الغيرة. فهو يغار على صورته الذاتية الموجودة لديهم. ويجب أن تبقى هذه الصورة سليمة بأعينهم، وستبقى كذلك بهذه الطريقة حتى الموت. هذا هو منطق المأساة العاطفية بعينه: إذا أفلت منك الموضوع، ليغب إذًا بشكل نهائي، أي... ليختفي.

ما هو فذٌّ في هذه الحالة، هو إيقاظ الشك الجذري: ماذا لو كان كل وجود "طبيعي" يخبئ مصطنعاً ناجحاً – من دون أن يكون شاذاً ولا خيالياً، وإنما عادي تماماً– وجوداً موازياً من دون انقطاع مع الآخر (من وقت لآخر، المتوازيان يلتقيان، وهنا الكارثة)؟ احتمالية خيالية: سنحاط حينها بالمهووسين بالكذب من دون أن نعلم عنهم شيئاً، لا شيء يميز بين رجل "عادي" ومنافق

نكرة يسير بحرية تحت مظهر مألوف (كالجواسيس "النائمة" في بلد أجنبي "توقظها" يوماً ما). من وجهة النظر هذه، أكثر المواطنين عدماً يصبح، في الوقت نفسه، محطَّ أنظارٍ ومشتبهاً به. كل واحد يصبح قادراً افتراضياً على قتل عائلته ليتجنب سطوع الحقيقة. كل شيء يصبح ممكناً، منذ اللحظة التي يمكن فيها كلُّ حياة أن تخفي وراءها حياة أخرى. لم تعد هنالك حاجة لتغيير الحياة، يكفي أن يكون لدينا منها اثنتين.

والشيء بالشيء يذكر. فمن زاوية الارتياب، لا يتطلب الأمر إلا النظر إلى العالم السياسي والاجتماعي لنرى أنه مصنوع من عدد لا يحصى من المهن الزائفة والموازية، ومن المضاربات والاحتيالات غير المكشوفة أبداً، ومن جرائر مبتدئٍ "عمياء"، ومن ألغاز لن نعلم عنها شيئاً. غير أن هذا الدجل وهذا الاختلاس يتلاشى عادةً داخل النظام ذاته، بينما، بالنسبة لرومان، الممثل الصغير في التمثيلية النفسية الخاصة به، ينتهي الأمر من خلال تصفية حسابات مع الواقع الحقيقي.

ما أدانته العدالة في شخص رومان هو الارتياب الخيالي الذي أثقل عاتق الهوية الشخصية، وبالتالي النظام الاجتماعي بأكمله. هذا يستحق تماماً السجن مدى الحياة.

هو لم يُخلف أبداً بالأخلاق، وإنما فقط بالواقع الحقيقي، وهو أمر أكثر خطورة. إنه "صادق" عندما يدَّعي العجز عن شرح تسلسل المحاكاة، ذلك أن هذه المحاكاة حدثت منذ بداية التواطؤ الصامت للآخرين. المحاكاة هي مثل النبوءة، تستمد قوتها من الحقيقة الواقعية.

لا حاجة بالمحاكاة إلى دافع مبدئي، فعملية الدفع هذه تحدث داخل السيرورة ذاتها من دون علاقة السبب والنتيجة. لذلك، من العبث مساءلة

رومان عن دوافعه، أو جعله يعترف بأي شيء، لأن لا مسؤولية إلا إزاء الأسباب، بينما هو لا يمكنه الحديث إلا عن التسلسل المصيري، تسلسلِ النتائج الذي لا يمكن مقاومته. لا معنى لكل هذا، لكن هذا هو كل ما في الأمر. الجريمة الكاملة هي الجريمة التي لا مقصد مختبئ وراءها، هي الجريمة التي تتبع سيرورة الفكر فحسب.

الحل الذي يقدمه رومان حل متطرف. هو لا يراهن على حيوات متعددة كبطل رينهارت، ولا "يؤدي" دوراً بالمعنى الدقيق، بل يتردد على حياته الذاتية كما على حياة الآخرين، ويمارس نوعاً من الغرائبية الجذرية، من الانفصال المميت.

يوجد أشكال أخرى من الغرائبية أكثر اعتدالاً من الاستراتيجيات الدقيقة الازدواجية، منها دور الممثل كما يظهر في Paradoxe sur le comédien **(مفارقة حول الممثل)** لـ ديدرو، أو في Werfremdungseffekt **(ظاهرة التغريب)** لـ بريخت – بعيداً عن كل قسرٍ ماهوي نفسي، وعن كل هذا التشنج التقمصي الذي يتصدر المشهد اليوم.

يوجد لدى الممثلين، في أفضل الحالات، نوع من المسافة يضمن عدم اختلاط الأدوار والصور. يجب على آخر الممثل، أي الشخصية، أن يدعم غرائبيتها، وإلا فسيبدد القدرة المشهدية في تصنع مسرحي. وعليه أن يحفظ العنصر الاختلافي الوهمي، والعنصر الاختلافي الآخري، بغاية إنقاذ الطاقة الخاصة بالمشهد. من أجل تحقيق ذلك، عليه في النهاية أن يكون متكبراً، أن "يؤثر" في دوره لا أن يجسده، ليقول ضمنياً: هذا ليس أنا، ولا علاقة لي بذلك. فالتكبر هو أن تقاوم سهولة التماهي مع أيٍّ كان وأيٍّ يكن، مثلها بذلك

مثل ما تدعونا إليه نزعتنا النفسية المحافظة. إذا كان لا بد من أن نكون غرباءَ في حياتنا الخاصة، فلنحيَ بالأحرى الغرائبية الجذرية.

هل يجب اعتبار هذه المسافة، هذه الطلاقة إزاء الوجود الخاص استثناءً أم أنها حاضرة هنا دائماً ومسبقاً؟ فعلياً، أصبح هذا المجتمع أدائياً وعملياتياً، لكن من دون تصديقنا لذلك، وفي أكثر الأحيان، من دون إدراك عدم التصديق لذلك، إننا لاأدريون من دون أن نعلم بذلك، ونعيش من هذا الانفعال الآتي من تشكك عميق يقوم على الإيغال الزائد والإفراط. نحن هنا أمام تصلف للمجال العملياتي، وعصابٍ للأدائية نشكل، نحن، ممثليها الجماعيين، وتحمينا من البهيمية، أي من الوظيفية الخالصة (عُد إلى كوجييف Kojève وثنائيته التعاقبية بين النزعة التكبُّرية اليابانية والنزعة الحيوانية الأمريكية). لذلك فإن "اضطرابات الحضارة" هذه ليست أبداً خطرة لدرجة التصريح بها، لأننا نؤدي بشكل سري تمثيلية التكنولوجيا والأداء، تمثيليةَ المعلومة والانفعال. نقوم بضبط المسافة على "الواقع"، الواقعِ المفرط لعالمنا، كما نضبط عدسة كاميرا التصوير على النظرة المقرَّبة وعلى تنظيرٍ مجسَّم للمؤثرات، لكن من دون أن ننخدع نحن بها. لكن أثر التضخيم ودُوار المحاكاة يُعجبنا وبإمكاننا – تماماً لأننا لا نعتقد به– أن نذهب أبعد بكثير في السيناريو العملياتي مما إذا كنا نعتقد به.

هذا هو من دون شك سر التكنولوجيا اليابانية، سرُّ الوجدان البطولي، سرُّ هذه النزعة البطولية الوظيفية لإمبراطورية الشمس. لكن، حتى في الغرب، يظهر شيء ما من هذا الإطلاق للقيم مصحوبٌ بتكثيف للممارسات. هكذا تظهر الأعمال business كلعبة أدائية أكثر فأكثر، لعبةٍ لطاقة قصوى داخل سيناريو المشروع الذي لم يعد متشدداً orthodoxe، وإنما متناقضاً. هي

شبيهة بطاقة انتحارية تنتشر هكذا داخل سيناريو النمو والمضاربة بأي ثمن. لكنها بالأخص طاقة ينتج تحريرها عن تهدئة للرهانات، وعن انهيار الغايات والقواعد الضاغطة.

وهذا، إلى حد ما، عكس الرابط المزدوج الذي لا مخرج منه: انتهى التوتر التناقضي من الجهتين، من جهة الغايات ومن جهة الوسائل – الأداء وحده هو المهم – نشاطٌ زائد غير مستثمر وغير مؤدلج قائم على عدم إيمان أساسي بجوهره، إنه "طَلْق"، بالمعنى الحرفي للكلمة. المقاول المعاصر (وكلنا مقاولون) لاأَدَريٌّ (وكذلك العامل، ولكن لأسباب أخرى!).

ومع ذلك، ألا يوجد على تخوم هذا اللااستثمار وهذه الشفافية وهذه الطلاقة، ألا يوجد، في نهاية هذا الانفعال العام، شكل آخر من الذهان والسوداوية يتربص بنا؟

على أي حال، انتهت اليوم جدلية الشخصية والممثل – تلك التي نجدها في الوجوه، والملابس، وإشارات السينما في عصر الأربعينيات والخمسينيات الذي كان محكوماً بمسرحة الشخصية، حتى في العالم اليومي. هنا، ما زلنا في ما يسميه سارتر ميتافيزيقا نادل القهوة الذي يتحدث كنادل القهوة، ويشبِّه نفسه لنادل القهوة، الخ. اليوم، أُقصي كل هذا المسرح الاجتماعي والنفسي، وكل هذا التمثيل النفسي الوجودي، عبر السلوك التوجيهي والتفاعلي لمجتمعٍ من دون ممثلين (هكذا، أصبحنا نجد فيه نوعاً من الشعر يُشار إليه في السينما بالأبيض والأسود).

ستبقى ثورة مايو 68 مخلصة، في إشارتها وخطابها، لهذه البلاغة الثقافية (الأمر الذي لا يلغي عنها عنف الحدث الرمزي). لم يعد عصرنا قادراً على تزويدنا بمشهد وممثلين حتى أننا لن نكون مضحكين، ولو بدرجة خفيفة،

بالنسبة للمستنسخين الذين سيأتون بعدنا، كما هي شخصية الخمسينيات بالنسبة لنا. تخلصنا من كل هذه الوجوديات الرثة، لكننا فعلياً موجودات رثَّة، رثَّة بالأيديولوجيا، ورثَّة بصراع الطبقات، ورثَّة بالتاريخ. إننا أفرادٌ فاعلون ومتفاعلون لم نعد نقص لبعضنا قصصاً، ولم نعد نشبِّه أنفسنا بنادلي القهوة. ذاك الزمن الجميل، السنوات الأولى من القرن العشرين، كان زمن الإحساس بالذنب وزمن سوء النية – كان سارتر أفضل من أمسك بهذا الانعطاف التاريخي – تترجم الظلال المتحركة لسينما ذلك الوقت بشكل جيد ورائع هذا الاحتضار المابعد رومانسي، والعادي في ذلك الوقت، للذاتية، وكل تموجات الشخصية التي بطلت، وكذلك مفارقات الحرية.

من يهتم اليوم بالحرية، وبسوء النية وبالوجود الأصلي؟ سقط القناع تاركاً مكانه للوضوح المنعدم الدلالة للواقع، وللكتابة الآلية للافتراضي. اضمحلت الأدوار، ومعها الهيستيريا المميزة للزمن الجميل Belle époque، هستيريا الديكور والمشهد، بلاغةُ زمن مازال في صراعٍ مع مرحلةِ المرآة للحداثة وليس منذوراً للمرحلة النهائية للشاشة، مرحلةِ صَرَع بارد وعطالة عالية التوتر لم يعد رائجاً فيها المثلثُ الذهبي للواقعي والرمزي والخيالي، المثلثُ الذي لم يعد يظهر في البورصة العقلية للقيم.

الباب الثاني: دفق التغير. دورة الصيرورة. تشاركية المصير

دفق التغير دورة الصيرورة

هويات جمعية وحياة مزدوجة ومصادفة موضوعية، كلها مهيأة لأن تقبل التغير – كل ذلك يشبه إلى حد بعيد ابتكارَ مصائر مصطنعة، مصائر بديلة. الجنس، المورثات، والشبكات، والرغبات والشركاء، كلها تقع في قبضة التبادل والتغيير. والمصير والمعاناة يصبحان اختياريين – بل حتى الموت ذاته يصبح خياراً بين الخيارات. وستكون يوماً ما حتى علامة الولادة، برجك الفلكي، من بين الخيارات في معهد مستقبلي للجراحة المتعلقة بالأبراج Zodiacale حيث سيكون بإمكاننا، في ظروف معينة، تغيير البرج كما نغير اليوم وجوهنا.

جميع هذه الخيارات ليست في النهاية إلا تنويعات للتبادلِ المستحيل لحياتنا الذاتية، النقيضِ التام للمصير. نقيضٌ تام لصورة المصير، صورةِ العود الأبدي التي تفترض احتماليتُها الرائعة أن تكون الأشياء مأخوذة ضمن تتالٍ ضروري محتوم يتجاوزها العود الأبدي جميعها. لا يوجد اليوم شيء من هذا كله، فالأشياء مأخوذة في تجاور إلى ما لا نهاية. والعود الأبدي هو من الآن فصاعداً عود المتناهي في الصغر، المقدار الكسوري الذي هو تكرار لتدرج صغير ولاإنساني. انتهى حماسُ الإرادة والتأكيد العَليُّ souveraine للصيرورة ولتكريسها عبر علامة ثابتة، وبدأ العود الفيروسي للسيرورات الصغيرة التي لا مفر منها هي أيضاً، ولكن لا يمكن أي علامة أن تجعلها محسوسة للمخيلة. ترهقنا هذه السيرورات مثل عائق ثقيل لكنه خال من المعنى – ترهقنا كترقب، وليس كمصير. إنه القدر مقابل المقدار والتغيُّر مقابل الصيرورة.

"الصراع المتبادل للانفعالات، والثنائية، والثالوث، وتعددية "الأنفس في قلب واحد": كل هذا فاسدٌ للغاية، وانهدام داخلي، وخيانة ومفاقمة لانقسامٍ باطني، إلا إذا انتهى انفعالٌ ما بأن يصبح علياً. [...] الكائنات الأكثر إثارة للفضول في هذا الصنف هم الحَرَابي[10] المتحولة اللون، ليسوا في تناقض مع ذواتهم، إذْ لا تطور لديهم أبداً، فقط تتراكم حالاتهم حتى وإن حدث لها أن انفصلت سبع مرات. *هذه الكائنات تتغير، لكنها لا تصير*" (نيتشه).

في التعددية والكثرة لا يتبادل الكائن إلا مع ذاته أو مع تقلباته الكثيرة. ينتقل من موضع إلى آخر، لكنه لا يتحول. "**تقوم حدَّة انفعال هالك بتحويل وحدة ما – أمَّا الحَرَابي فلا تشهد أي توتر تناقضي بل محاكاة له فقط**".

"**المصير، والصيرورة، والغيرية تتكسر جميعها في التبادل الدائم للذات مع ذاتها، في *طيف الهويات***" (مارك غيبوم). يوجد ضمن هذا التبادل تعددية ألوان الطيف الفيزيائية، طيفٍ افتراضي لكافة الإمكانيات التقنية للسيرورة الفردية. نحن اليوم أمام تقلبية الحرباء: صورة واحدة ووحيدة – صورة التبادل الطيفي التفاعلية، والحركية، والافتراضية: مشروع محاكاة هائل ومحاكاة هزلية للصيرورة.

تتغير الأفكار أيضاً وتتكاثر، ويشكل تعاقبها جزءاً من تاريخ الأفكار ومن غائيتها المفترضة. ولكن من منظور آخر هو منظور المصير والصيرورة (هنا تماماً حيث "يصير" الفكر) ليس هنالك على الإطلاق إلا فكرة واحدة: الفرضية العَليَّة المعادلة للانفعال العَليِّ الذي يتحدث عنه نيتشه. بالنسبة لـ

---

[10] الحَرَابي جمع الحرباء. [المترجم]

نيتشه، هي فرضية العود الأبدي لفرديةٍ مرتبطة بالصيرورة الكاملة وبالعود الأبدي.

الانفعال العليُّ، كما الفرضية العليَّة، يحررنا من الانفعالات والفرضيات الأخرى، يحررنا من هذه الكثرة، ومن هذا التبادل المسعور للأشكال الفكرية والأشكال الوجودية التي ليست إلا صورة الصيرورة الهزلية ومحاكيها.

فيما يتعلق بالأفكار، كل شيء ممكن – الضروري هنا هو وجود فرضية عليَّة.

في ما يخص الرغبة، كل شيء ممكن – الضروري وجود انفعال عليٍّ.

في ما يخص الغاية والغائية – كل شيء ممكن، الضروري وجود مآل ومصير.

في ما يخص التغيُّر، كل شيء ممكن – الضروري وجود تحول وصيرورة.

في ما يخص الغيرية – كل شيء ممكن (تضايف، تواصل آني، شبكات) – الضروري وجود شكل ثنائي متضاد وغير قابل للاختزال.

توجد مقابل هذا الاضطلاع بالتبادل المعمم حركة التوافق نحو الواحد والكوني، يوجد الشكل الثنائي والافتراق النهائي. ففي مقابل كل من يبذل قصارى جهده للمصالحة بين الطرفين المتضادين يوجد من يصون التبادل المستحيل، ذاك الذي يلعب باستحالة هذا التبادل ذاتها، ويلعب بهذا التوتر وهذا الشكل الثنائي الذي لا يفلت منه شيء، لكن يُعارضه الكل.

توجهنا هذه الثنائية في جميع الأحوال إذ تجري كل حياة فردية على مسطحين، أي في بعدين – التاريخ والمصير – وهذان البعدان لا ينفصلان إلا استثنائياً. فلكل حياة تاريخها، تاريخُ تقلباتها وحوادثها المتعاقبة. لكن

بالمقابل، وضمن بعدٍ آخر، لا يوجد إلا شكل واحد هو شكل الصيرورة المطلقة للحالة ذاتها، التي تُنجزُ وفق عودٍ أبدي لكل واحدٍ شكلَ المصير الذي يسميه نيتشه أيضاً "الخاصية"، ليعارضه بذلك مع كل سيكولوجيا للأنا ولتغيراتها المتعاقبة.

تشاركية المصير

في مكانٍ ما في كولورادو la Colorado، يوجد خط قارِّي تنفصل عنده المياه continental divide – يذهب قسم إلى المحيط الأطلنطي والقسم الآخر نحو المحيط الهادي. خط شِبه تخيلي، كالخط الذي ندعوه الحاضر ويفصل الماضي عن المستقبل – ويذهب بُعدا الزمان ليضيعان هما أيضاً في أعماق سحيقة أخرى. هذه اللحظة، هذا الخط الفصل هو خط مصيري: ينفصل فيه الماضي عن الحاضر إلى الأبد. ومن ناحية أخرى، ليس الوجود إلا هذا الافتراق المتزايد في اتساعه بين الماضي والمستقبل إلى أن يجمعهما الموت في حاضر مطلق.

وعند الإنسان، الأفكار هي التي تنقسم – خط فاصل ذهني mental divide. تتجه الأفكار، على شاكلة المياه الإقليمية، في اتجاهات متعارضة بطريقة لا يمكن التنبؤ بها، وغالباً ما تنتهي الأكثر تقارباً بينها بالابتعاد عن بعضها بعضاً.

على الخط التخيلي نفسه ينفصل الرجل والمرأة، والخير والشر، والعلامات واللغات. يوجد منذ البدء وعلى الدوام هذا الخط الفاصل الذي يخلق ما يمكن اعتباره أكثر من اختلاف: افتراق نهائي. الأشياء لا ينفصل بعضها عن بعض فحسب، لكنها، كما كوكبات من الرموز الفلكية أو النجوم، يستمر بعضها في الابتعاد عن بعضها الآخر بلا نهاية.

وكما تنقسم المياه – الآتية من السماء نفسها – عن بعضها بعضاً، تأخذ مصائر البشر – الآتية من المشهد البدائي نفسه – مناحيَ مختلفة. فمن كافة الجهات، وانطلاقاً من خط تخيلي للإرادة، يخلق كل قرار مُنْحَدَرَين تسري

فيهما الحياة في اتجاهين متعاكسين إذ يبتعد كل قسم عن الآخر بشكل غير قابل للاسترداد.

لكن العلامة ذاتها التي تقوم بفصل الأشياء هي التي تجمعها. لأن ما ينقسم هو ما ينفصل وما يتبادل معاً. من طرفي الانفصال، تبقى الأشياء مع ذلك غير قابلة للانفصال، والذي يفترق بشكلٍ أكبر يعود مع ذلك ليتصل مرة أخرى.

كنا جميعنا في موعد مع الموت مرة أو مرات عدة في حياتنا، حتى وإن لم يكن ذلك في سمرقند. لا يختلف هذا الموعد عن أي لقاء آخر كانت احتمالاته تقريباً قريبة من الصفر. إن احتمال أي مصادفة غريبة يقارب الصفر. كل التقاء هو رهان على الروابط بين السبب والنتيجة، هو "**جسٌّ نبض في أحجية علم أمراض الأوضاع المتعاقبة**"، كما يقول نابوكوف Nabokov. "**توجد دائماً فرصتان على الأقل يوشك فيهما شخصان على اللقاء من دون علمٍ منهما. وفي كل مرة، يبدو القدر وكأنه أعد لهذا اللقاء بعناية فائقة، واضعاً اللمسات الأخيرة لإمكان كهذا، ومن ثم لإمكان كذلك، ضابطاً أقل تفصيل من دون أن يترك أي شيء للمصادفة. إلا أنه في كل مرة يأتي إمكان صغير جداً غير مراقب يفسخ التوافق، ومن جديد تفترق الحياتان بسرعة مجنونة... لكن القدر أكثر مثابرة من أن يترك نفسه يثبطها فشل ما. فهو يتوصل إلى غاياته، وذلك عبر آليات نكاد لا نسمع طقطقتها عندما يتصل الشخصان في النهاية**". ومع ذلك، ومع مرور الوقت، يصاب القدر بالإرهاق، فلا يكلف نفسه عناء تدبير مصادفاته: هذا هو شأن مرحلة الشيخوخة، حيث تندر المصادفات أكثر فأكثر، وصولاً إلى الموت الذي لا يعدو حينها عن كونه استحقاقاً آلياً.

مادام القدر يقوم بدوره، أياً كان الحدث، حتى وإن لم يحدث، تبقى احتماليته مفتوحة. وحدث حياة ما يأتي من هنا، من هذه النعمة الراهنة للمصادفات، وليس أبداً من تسلسل الأسباب. عندما تنقص هذه النعمة، ويهرم التاريخ ويصبح متكرراً، تختلط فيه كل الاحتمالات وتجد الحياة نفسها أمام تجانس نباتي أو حيواني بلا حدود.

يمكننا أن نتذكر لحظات الماضي التي كانت فيها فرصنا في الحياة أو الموت متساوية. مثلاً، لحظة وقوع حادث سيارة. بشكل طبيعي، من يروي وقائع الحادث اختار النجاة، لكن في الوقت نفسه، الآخرُ اختار الموت. في كل مرة يجد المرء فيه نفسه أمام تقاطع من هذا النوع يكون أمامه عالمان. الأول، يفقد كل واقعية لأنه يموت فيه، والآخر يبقى واقعياً لأنه ينجو. هو يهجر العالم الذي لم يعد فيه إلا ميتاً، ويسكن في العالم الذي يبقى فيه حياً على الدوام. وبالتالي يوجد حياة يكون فيها حياً، وأخرى ميتاً. التشعب بين الاثنين، المتصل بتفصيلٍ ما ممكن، هو من الدقة لدرجة لا نستطيع معه فيها ألا نفكر أن الحدث الحاسم يستمر في الحدوث في مكان آخر (على كل حال، يظهر غالباً في الأحلام حيث نعيشه من جديد حتى انقضائه). هذه التناوبية ليست إذاً تخيلية تماماً، فهي موجودة ذهنياً وتقيم وجوداً موازياً. لا يمكننا الحديث هنا عن اللاوعي، إذ لا يتعلق الأمر بالكبت، ولا بعودة المكبوت. الموضوع ببساطة هو أن كتلتين انفصلتا، وعلى الرغم من تمايزهما المتزايد (فحياتي الراهنة تختلف أكثر فأكثر عن تلك التي بدأت بالنسبة للميت الافتراضي في تلك اللحظة) لا يمكن إقامة حدٍّ فاصلٍ بينهما.

ينطبق الأمر عينه على كل لحظة مصيرية، على الولادة كما على الموت. فكما أن الميت الافتراضي الذي أكونه يتابع على الضفة الأخرى

مسيرته في وجوده كخلفية لوجودي، كذلك الولادة هي خط القسمة هذا حيث، من جهة، أنا موجود كوني أناً، لكن على الضفة المقابلة، أشرع في اللحظة ذاتها في الوجود كوني آخراً. هذا هو شكل الآخرية، ولا يمكنني أن أتناول ذاتي من دون هذه الآخرية الخفية التي هي ثمرة الانفصال وعدم إمكانيته معاً.

فالذي انفصل بشكل نهائي – كما أنا اللا–أنا عند الولادة – يستمر أيضاً بالمسير على خطٍ آخر. هذه الخطوط، أو هذه الحيوات المتوازية، لا تلتقي ثانية إلا في الموت. لكن في لحظات معينة، يمكننا القفز من الواحدة إلى الأخرى والتقاطع مع واحدة من هذه الحيوات. يَنْذُرنا المصير إلى موت فردي، لكن يبقى شيء ما من هذا المآل المتعدد. الآخرية هي أثرٌ لهذه التقاطعات التي تشكل واحدة من غرابيل الصيرورة: صيرورة حيوانية، وصيرورة نباتية، وصيرورة أنثوية – نحن أمام اجتياز الخط الفاصل للجنسانيات وللأنواع. وفي اللغة، هذا ما تفعله الكلمات التي تبقى نموذج الصيرورة: فالكلمات لا تحترم حدود المعنى بل تُنشئ باستمرار روابطَ مع الدلالات الموازية.

أينما يقوم هذا الانفصال اللاعكوس بين الحي واللاحي، وبين المتعين جنسياً واللامتعين جنسياً، ينبثق الإنكار الذي، كما الانفصال، لا يمكن مقاومته. سيحتفظ الحي بالحنين إلى اللاحي، والمتعين جنسياً بالحنين إلى اللامتعين جنسياً، وستحتفظ الجنسانيات بالحنين لبعضها بعضاً، وسيحتفظ الفكر بالحنين إلى المادة اللاذكية، أو بالحنين للبهائم التي لا تتكلم ولا تفكر.

كلا الدافعين على المقدار نفسه من العنف: **غريزةُ** التحرر وانفلات الحي من الجنسانية ومن الفكر، و**غريزةُ** الاستشفاء والتوبة من هذه القطيعة. يأتي

المصير من كلتا الجهتين لكنه يكون على وجه الدقة حيث تتقاطع كلتاهما بأعنف شكل.

كل وجود هو ثمرة انحراف مزدوج، وبهذا المعنى، يأخذ شكلاً ثنائياً وليس فردياً. لسنا أحراراً في الوجود على جهة واحدة فقط من أنانا، ومن هويتنا، ولا على جهة واحدة من العالم الواقعي. كل ما يأتي إلينا يأتينا من هذا القدر المعاكس، من هذا التواطؤ الثنائي. فالمصير تشاركي، على شاكلة الفكر الذي يأتينا من الآخر. كل واحد هو مصير الآخر. لا وجود لمصير فردي.

إذا كان الأمر كذلك، أي، إذا كنت أنا غير قابل للانفصال عن الآخر، وعن كل الآخرين الذين أوشكت أن أؤول إليهم، فإن كل المصائر بالتالي مترابطة، ولا يمكن أي شخص أن يطالب بحياة ذاتية ولا بفكر ذاتي. الوجود هو ترابط أشكال، والإرادة الخالصة لا معنى لها. الوجود "ملقى" على عاتقنا، وكافة الإسقاطات ممكنة تبعاً لتشارك رمزي جعلت منه كافة الثقافات الأخرى قاعدتها الأساس. لا الوجود ولا العالم ملكٌ لنا، إنهما ملقيان على عاتقنا تبعاً لتوزع متبادل يشكل القاعدة الذهبية. في هذا الشكل المثالي، يمكننا أن نقول حرفياً وبدقة، إن العالم هو من يتناولنا بالتفكير. الآخر هو من يتناولنا بالتفكير، والموضوع هو من يتناولنا بالتفكير. الذكاء، والقدرة، والإغراء، كل ذلك يأتينا من مكان آخر، يأتينا من هذا الترابط الثنائي والمتوازي. يتعارض هذا الأمر الذي كان سر الثقافات المندثرة مع إرادتنا الحديثة في تناول العالم بموضوعية، بشكل أحادي البعد من دون ظلٍّ مقابل. لاريب في أنه لم يتغير شيء جوهرياً، حتى بالنسبة لنا نحن الحديثين، فالعالم دائماً من يتناولنا بالتفكير. الفرق أننا اليوم نعتقد العكس.

كل واحد منا بلا شك حاضر مع إرادته ورغبته، لكن في السر، تأتيه القرارات والأفكار من مكان آخر. وفي هذا التداخل الغريب جداً تقوم أصالته وقدره – الذي نبحث جاهدين دوماً للهروب منه.

ماذا تفيد الإرادة ما دامت، من جهتي الخط التخيلي للإرادة، تستمر كل جهة من القرار بالوجود بشكل موازي؟ ومن وقت لآخر، يتداخل ما لم نرده قط مع القرار المختار وينتصر على إرادتنا، لكن ليس من دون موافقة ضمنية طالما أننا نحن أيضاً الذين لم نرِدْه. غالباً ما تحدث الأشياء ومن ثم تنتظم بشكل تراجعي ضمن فكرة مشروعٍ، أي، ضمن فكرة إرادة تُعاقب الحدث بشكلٍ بَعْدي، وهو أمر مشابه تماماً لرواية الحلم التي تنشأ في لحظة اليقظة.

لذلك يقول كانيتي عن الثأر إنه لا يعني شيئاً أن نريده، مادام يحدث على أي حال تبعاً للقاعدة الأساس للعكوسية. ما يهم، بعيداً عن كافة مقولات الإرادة، والمعرفة، والاعتقاد والإمكان، هو إيجاد تشاركية للمصير وإستراتيجية للآخرية، أكان هذا في كثرة العوالم المتداخلة والمتوازية هذه، أو في كل شكل يُحدث تغيراً في الموجود الفردي، فيزيحه، أو يعكسه، أو يحوله، أو يغريه. قد يأخذ هذا الانعطاف الشكل المفارق لعدم التدخل: دع الآخر يريد، ويستطيع، ويعرف، ودعه يقرر ويرغب. هذا الأمر ليس شكلاً من الهزيمة، لكنه شكل من رفع اليد ومكر الرغبة، استثمارٌ تهكمي للآخر، وحيلةٌ أكثر إغراءً وأكثر فاعلية من حيلة الإرادة، وإستراتيجية أكثر قوةً من إستراتيجية الرغبة: اللعب مع الرغبة.

يمكننا بالتالي أن نعهد بإرادتنا وبرغبتنا إلى شخص آخر، وأن نصبح بالمقابل أحراراً بأن نأخذ على عاتقنا حياة شخص آخر. بهذه الطريقة نخلق

سرياناً رمزياً للمشاعر وللمصائر، دورةً للآخرية – بمنأى عن الاستلاب وعن كل علم النفس الفردي الذي نجد أنفسنا فيه مرتهنين. يوجد في هذا السريان الرمزي، وفي مشاركة المصائر هذه، جوهرٌ لحرية أكثر دقة من الحرية الفردية للتعين في الوعي، وهي حرية لا نعلم بالنهاية ماذا نفعل بها، ومن الأفضل استلابها فوراً لإيجاد الترابط اللاشخصي للعلامات، وللحوادث، وللمشاعر، وللانفعالات.

وبالتالي، يمكن الرد على كل مقولات الوقائعية هذه باستراتيجيات معكوسة – تجد حلاً لضبابية كافة هذه الوظائف الفردية: الإرادة، والإمكان، والاعتقاد، والمعرفة، وذلك عبر إسقاط بسيط على رغبة الآخر أو إرادته، شيء من قبيل **الإسقاط الجمالي للحالة، أو حالة جمالية من الإسقاط.**

أي قصةٍ رائعة لتلك المرأة اليابانية التي تعاني من عدم معرفتها للحب والألم، فتستأجر غيشا geisha هجرها حبيبها للتو، لكي تحب وتتألم مكانها. وعندما عاد حبيبها، اختارت الغيشا البقاء مع تلك المرأة التي انتقتها والتي تعهدت هي بانفعالاتها. التجاذب الانتقائي أقوى من الانفعال الغرامي. فالتجاذب الانتقائي، على العكس من خياراتنا الفردية، إدغامٌ لمسارين، وداخل هذا الإدغام، لستَ أنت من يختار بل أنت المختار. تكمن السعادة الكبرى ضمن حقيقة كونك مختاراً أو منتخباً، ولا تكمن في الخيارات المتعددة التي تقوم بها في حياتك الذاتية.

أليست رغبتنا الدائمة، في ظل غياب الله، هي تحويل هذا العالم العَرَضي إلى وجود مقدر علينا، وإلى شكلٍ انتخابي، وإلى توافقٍ سحري – سعيداً كان أم بائساً، لا يهم، شرط أن تحولنا هذه القدرية إلى جاذبين سحرة، وهو الأمر الذي نحلم به جميعنا؟

لا يكفي أن تقع قرميدة من السقف لكي يوجد شخصٌ ما تحتها تماماً. لو كان الأمر على هذه الشاكلة لكان جميلاً جداً. كما لا يكفي أن تحب شخصاً لكي يبادلك رغبتك آلياً: هذا التحقق الآلي للرغبة سيكون جهنمياً. نشعر على الرغم من ذلك أن العالم كله، نوعاً ما، يحلم بهذا الإدغام المحتَّم، اللهم إلا إذا كنا، في حالة القرميدة، من يوجد تحتها بالفعل. وحتى في هذه الحالة، قد يكون أمراً مثيراً أن نشعر بأنفسنا منتخبين من سوء الطالع.

فتعاقب الحوادث والمعاكسات يريحنا بشكل غريب. حادثٌ واحد أمر سلبي، وحادثان أمر مبهم، وثلاثة أو أربعة حوادث متتالية أمر محمِّس. يعجبنا تكالب القدر هذا، لأنه يشهد أننا أصبحنا حائط سدٍّ، وأنَّ أحداً ما **من الأعلى** يهتم بنا. هذا يذكرنا بالزمن الذي كانت فيه القوى السماوية والجهنمية تتصارع من أجل روحنا.

إن رغبتنا برؤية الحوادث تأتلف تعلو على خوفنا من الحدث ذاته، فنحن نرغب في رؤية المنطق السببي يتفكك، المنطق الذي نشمئز منه بعمق، حتى وإن كنَّا نطالب بخطابه تبعاً للآمر الأخلاقي المسيطر. نحلم برؤية الأشياء وهي تنتظم وفقاً لمنطق خفي، مستقل تماماً عن إرادتنا.

الخيار الجذري هو إذاً بين الإرادة وبين تحديدٍ جوهري آت من مكان آخر، بين إرادة الفعل وبين الأيلولة dévolution، وبين الاصطفاف إلى جانب الإرادة (لأن الأمر يتعلق باصطفاف) وبين الاصطفاف إلى جانب آخرية جذرية، أي إلى جانب شكلٍ لاشخصي واعتباطي.

يبدو أن الإله ذاته، إلهنا السببي، سيد الأسباب والنتائج الأعظم قد اصطف إلى جانب اللامبالاة وانسحب تاركاً المكان للمصادفة المحضة واللاتحدد، أو ربما للإغراء الخالص والمصير المسبق لكافة الأشياء – تاركاً

الإنسان في حيرةٍ للأبد، تبعاً لفكرة بالتازار غراسيان Baltasar Gracian، وتاركاً العالم لمآله الخفي. فلا يتعلق الأمر سوى بإسقاط إرادته على العالم (سبينوزا)، أي، إسقاط الفكر الإلهي على العالم، وبالتالي ترك مسؤولية التفكير بنا إلى حدث العالم، عاهداً بالفكر الإنساني إلى فضاءٍ قائم على الفكر اللاشخصي للآخر حيث تقوم علاقات أخرى تختلف عن علاقاتنا. هذا لا يعني الاتكال على المصادفة، إن قول ملارميه **لن تلغي رمية نردٍ المصادفة أبداً** صحيح من وجهة نظر الإحصاء والرياضيات (بالإضافة إلى قيمتها الشعرية)، أي إنه لا يمكن أي حدثٍ كان أن يرسم نهاية لسلسلة الحوادث، ولا يمكن أي فعلٍ كان أن يرتبط نهائياً بما سيتبع. إلا أن اللاعب لا يعتقد بالمصادفة، بل على العكس تماماً، فهو يعتقد أنه يلغيها مع كل رمية نرد. إن التعاهد مع الحظ لا يعني التفكير بالمصادفة، بل يعني وحدة الحال مع العالم، واستكشاف أجزائه وترابطاته الخفية، ودفعاً نحو المبادرة نوعاً ما. إن كل رمية رابحة هي علامة نجاحٍ في هذه المبادرة.

هذا الإحساس البديع الذي يشكل أساس نشوة اللعب، هو إحساس بتواطؤ كلي بين لعبة العالم المتكررة ولعبتك أنت، إحساس بعكوسية بين العالم وبينك، وبتناغم فائق للطبيعة بين خيارك وخيارِ نسق لا يمكنك فعل شيء أمامه، لكن يبدو أنه يلوح إليك ويطيعك من دون جهدٍ منك. عند هذه النقطة، من يتحمل مسؤولية اللعبة هو العالم. فالعالم ينقلب إلى لاعب، واللاعبُ إلى عالم.

انتهى الوجود العرَضي، فالترابط أكيد منذ اللحظة التي يكون فيها العالم هو الذي يتناولنا بالتفكير. وانتهى الوجود الإرادي أيضاً لأن كل شيء مراد مسبقاً. والحظ الملموس ليس إلا انبثاقاً وعقاباً بفعل التواطؤ، لدرجة يمكن

فيها اللاعب أن يتخيل أنه يسيطر على اللعبة، لأنه ضمن هذا التبادل الكلي، يكون التحكم من الجهتين. يعيش اللاعب في حدس هو بشكل كامل فرضية الفكر كلي القدرة، تلك التي كان فرويد يلمحها في التخيلات والأحلام، ولدى البدائيين في مسرحة السحر. ليس السحر تحكماً واهماً على الإطلاق بل سيطرة على الوهم. **لم أعد ألعب، فأنا اللعبة.**

هكذا قال جاك Jack، لاعب البوكر في رواية بول أوستير Paul Auster *La Musique du Hasard* **موسيقى المصادفة: "هذا هو الإحساس الذي طالما انتظرته. الأمر كما لو أن أحداً كان يكبس زراً في أعماقي، ويبدأ جسدي بأكمله بالدوي. في كل مرة ينتابني هذا الشعور أعرف أنني رابح، وليس عليَّ سوى أن أترك نفسي تذهب برميتها حتى النهاية. فعندما تكون مستعداً، لا شيء يمكنه إيقافك، كما لو أن العالم تجمَّد فجأةً، فأنت إلى جانب جسدك وتبقى هنا خلال الليلة كلها تشاهد نفسك وأنت تنجز المعجزات. كل ما في الأمر أن الموضوع لم يعد يتعلق بك في الواقع، فهو يفلت من سيطرتك، وما دمت لا تفكر به كثيراً لا يمكنك ارتكاب الأخطاء**".

لا شيء إذاً يمنع التقدم بالفرضية المتناقضة التالية: إن فكرنا بالطبع هو الذي يضبط العالم – بشرط إدراك أن العالم هو من يتناولنا بالتفكير.

"ليس الإنسان من يشرب الشاي بل الشاي هو الذي يشرب الإنسان"

ليس أنت من يدخِّن الغليون بل الغليون من يدخِّنك.

الكتاب هو الذي يقرؤني.

التلفاز هو من يشاهدك.

الموضوع هو الذي يفكرنا.

الهدف هو الذي يرسمنا.

النتيجة هي التي تسببنا.

اللغة هي من يحكينا.

الزمن هو من يضيِّعنا.

المال هو الذي يربحنا.

الموت هو الذي يترصدنا.

مبدأ ثنائي

مبدأ أحادي

مبدأ مضاد

كل شيء قائم على لعبة الثنائية.

ثنائية الآخر الذي يحاذينا عالمه من دون أن يلمسنا أبداً، كما في الأوبرا الصينية *Duel dans Les Ténèbres* **رقصة ثنائية في الظلمات** حيث يتقاطع الجسدان والسلاحان، ويتنقلان على مقربة من بعضهما بعضاً ليصفا، عبر حركاتهما ومواجهتهما الصامتة، المكان الرمزي للصراع.

ثنائية اللعب التي يبدو أن قاعدتها تنبثق من مكان آخر بلا تبرير، تماماً كما الحظ، هذا المبدأ الأبدي الذي لا تبرير له.

ففي ثنائية المؤنث والمذكر – وبداهة هذه الثنائية – كل واحد مُقدَّرٌ له أن يضيع في الآخر.

وفي ثنائية الخير والشر:

الأكثر صعوبة هو التفكير بالشر، وإقامة فرضية الشر. لم تقم هذه الفرضية إلا من خلال الهراطقة – المانويين والكاثاريين cathares – ضمن رؤيةٍ لوجود مشترك متضاد لمبدأين كونيين متساويين وأزليين، الخير والشر، غير قابلين للانفصال وللتصالح معاً. ضمن هذا المنظور، الثنائية هي الأولى، إنها الشكل الأصلي، عصية على التفكير مثلها مثل فرضية الشر.

يتجه الاستيهام دائماً نحو الواحد كمبدأ، نحو تخيل المبدأ الواحد الذي يسبق البداية والنهاية. العالم واحد، وعليه أن يصبح كذلك من جديد. إنها يوتوبيا العقل الفلسفي ذاته. إنها كلية العالم نوعاً ما، كينونتُه وهويته. نتقبَّل

أن ينقسم الواحد، لكن لينجز وحدته بشكل أفضل لأن هذه الوحدة هي محطّ الإيمان، وكل رؤية بمصطلحات الثنائية هي هرطقة.

لو لم تكن الفرضية الثنائية على هذا المقدار من القوة لما صمدت أمام هذا الاضطهاد طوال التاريخ. فمنذ اختفائها، من علم اللاهوت أولاً ومن كل الفلسفة الحديثة ثانياً، أصبح كل ما يرتبط بمبدأ الشر غير واقعي على الإطلاق وهامشياً. واختفت من حقل التحليل كل فكرة تنطوي على مآل نهائي يختلف عن مآل الخير. أصبحت فكرة الخير الفكر الحقيقي الوحيد، والشر لا يمثل على الأرض إلا تشكلاً figuration ذكياً، يُقصى فكرياً بانتظار اجتثاثه واقعياً. ومع ذلك، يبدو أن مبدأه سليم وجذريته منيعة، وأن لديه، في عالمنا على الأقل، الأفضلية.

لا يطرح الفلاسفة السؤال التالي مطلقاً: لماذا كان هناك الخير ولم يكن الشر؟ ذلك لأنهم لم يعتقدوا يوماً ما، مثلهم في ذلك مثل اللاهوتيين، بواقعية الشر. أو بالأحرى، لا يعتقدون بثنائية الخير والشر. فهم لا يطرحون الشر إلا لاستغراقه ضمن تصالح نهائي، ضمن تركيب ديالكتيكي. الشر لا واقعي على الدوام، وهو في خدمة الخير، ومجازي في العمق. على العكس من ذلك، للشر ضمن المنظور المانوي قدره الخاص، فهو لا يصدر إلا عن ذاته، وغموضه أزلي. ينبثق منه العالم والمادة وكل شيء مخلوق، في حين أن الخير هو الذي يأخذ شكل المجاز في عالم يحكمه الإلحاح القاطع للشر.

لا يمكن تناول الشر مادام هو المبدأ والمحرك والغاية على حد سواء. والاعتراف بالشر هو بشكل مسبق جزء من الشر. لكن، إذا كان الشر هو القاعدة والخير استثناء، وإذا أخذ الخلاص العيني شكل هدمٍ متسرِّع، وإذا حُسمت الأمور وانقضى الأمر، فلماذا الخلاف إذاً حول الخير والشر؟

ما من شيءٍ انقضى، والمثير للاهتمام هي كيفيات ظهور الشر وتجليه على أساس السيطرة العالمية للخير. فأي منهما يقود قاطرة الانتحار؟

واقعياً، لا يتعارض الخير والشر وجوهراهما غير متماثلين. هما لا يصدران عن الصيرورة ذاتها وليسا من طبيعةٍ واحدة بل يوجد بينهما نوع من التوازن التضادي.

وما لم يكن بينهما تمايز وتعارض – بحيث يكون الاختيار بينهما الذي يشكل أساس أخلاقنا ممكناً – فلا شيء إذاً يمنع كلاً منهما من الاكتفاء بذاته والتطور من أجل ذاته، وأن يتجانس العالم هكذا من خلال الخير أو من خلال الشر. هذا ما يبدو أننا منذورون له اليوم على كل حال: أي، تجانسُ العالم عبر الخير، وعزلُ الشر ضمن متحف تخيلي. فمن دون هذا التوازن التضادي سنكون تحت رحمة قوى الخير. بهذا المعنى، يحمينا الشر من الأسوأ الذي سيكون حينها التكاثر الآلي للسعادة نظيرَ التكاثر الآلي للخلايا، عندما لا يعمل ميكانيزم موتهما المبرمج.

تقليدياً، لا نشعر إلا بالتهديد الذي تمارسه "قوى الشر" على الخير، في حين أن التهديد الذي تمارسه قوى الخير على عالمنا المستقبلي هو الحاسم.

ومع ذلك، لا تنتهي اللعبة هنا، وتواطؤهما أشد غرابة من ذلك، لأن الشر هو الذي يدفع الخير (تراكم القوى الإيجابية) إلى الإفراط وعدم الانتظام، وازدياد الخير هو الذي يحرر الأسوأ. فمن خلال كل تقنياتنا في الإنجاز اللامشروط للخير يرتسم الشر المطلق بشكل جانبي. أصبح الشر حقيقة واقعية قاطعة، كما كتب يونغ: "**في الأعماق السحيقة للشر تشكل الماضي الإنساني (أوبئة، عذابات، حروب، مجاعات، أمراض)، ومع ذلك لم يكن الشر حقيقة واقعية نهائية، فقد كان ممنوعاً عليه أن يكون جزءاً من فكرة**

عليا للإنساني، جزءاً من حقيقة واقعية مناقضة. وثمة شيءٌ ما سَلِمَ من ذلك عابراً محيط النيران". ويضيف: "**إن خيراً نرزح تحته يفقد كل خاصية أخلاقية**" (تعبير رائع: من الآن فصاعداً، لم نعد نرزح تحت الشر، وإنما تحت الخير). "**وماذا يكون هذا الخير من دون خاصيةٍ أخلاقية سوى مظهراً من تشريع الشر؟ ها هنا، مع الراديو، والهاتف، والمستشفيات الممتازة، والحمامات الساخنة، والتسامح بين الأديان، والقوانين المعتدلة، وغياب الحروب (بالنسبة للفئات الأكثر قوة في الكوكب)؛ ها هنا فيضان للخير الـ لاأخلاقي، ناتجٌ بلا تقطع عبر كيان الشر، وعبر الظلمات القائمة المتمركزة في السلطة – جدة راعبة معاصرة**". (سيرونيتي Ceronetti، **ليس الإنسان من يشرب الشاي...).**

وحده الشر، والهدم بكل أشكاله، مازال له لمعانُ التعالي. ولما كانت كل القيم المتعالية قد استغرقتها التكنولوجيا، حاز الخيرُ التحايثَ وهجر بالتالي التعالي لمصلحة قوى الشر. "**التقنيات الحديثة صاحبة أفكار حسنة بذاتها، ولا تمثل العقلانية فقط، وإنما الإحسان. لم يعد بإمكان الفضيلة منافسة الآلات ووسائل النقل. وليس بإمكانها إذاً إلا أن تجعل ذاتها شيطانية وتجد إلهامها في الشر. تماماً كما انخرطت الآلات في تجسيد فكرة الخير، اكتسب الهدم وتكنولوجيا الهدم طابعاً ميتافيزيقياً... وإذاً، لم يعد الانعدام استعارة**". (سيرونيتي).

أصبح الخير الذي كان منذ القدم استعارة مثالية لمقولة الكلي حقيقةً لا تنثني، هي حقيقةُ جعلِ العالم كلاً واحداً تحت رعاية التقنية. هكذا يسترد الشر كل قوة الاستعارة.

يشكل إنكار الشر جزءاً من المعالجة بالطب التجانسي لعالمنا – معالجة الخير بالخير. لكن الخير يهدم ذاته: إن تحسين النُّظم يجعلها قريبة من الانحلال. وبالتالي، يصبح هذا الاستطباب التجانسي للخير بالخير استطباباً للشر بالشر. كلانية الخير وشفافية الشر.

"**ماذا لو أن العالم بكل اتساعه، اتساعٍ لا مكان فيه لحساب الحدود، لم يبدأ إلا الآن بنشر أصله انطلاقاً من مبدأ متناقض بشكل جوهري مع مبدأ الخير، هو مبدأ الشر؟ ستظهر هذه البلية الكبيرة كحرب غير مفهومة لم تكن الحروب التاريخية إلا صوراً مبهمة لها...**" فكما في القوانين البيولوجية، يستحيل تعديل الشر، إذ لا يمكن أن يخضع إلا إلى أولئك الذين يخدمون غاياته، الذين هم الشر، ولا شيء آخر. ينفذ ولا يمكن النفاذ إليه، يعرف وهو المجهول. هل هو محدث أم لا؟ لا جواب. يسيطر الذهول والاستنكار أمام نتائجه عندما تصبح فجأة مفرطة الوضوح. "**العالم يتّحد، نعم، لكن عبر الشر وبغاية الشر**" (سيرونيتي).

هناك فرضية لاأخلاقية أكثر من ذلك: الخير والشر عكوسين، ليس فقط أنهما لا يتعارضان، بل بإمكانهما التبادل مع بعضهما بعضاً، وتمايزهما في نهاية الأمر لا معنى له. طبعاً، لا نتحدث هنا عن حالة البراءة، حالة اللاتمايز بين الخير والشر، بل نتحدث في عالمنا، عن خلط بين الشر والخير يُشكِّل علامة الشر ذاته، تماماً كما يشكل اللاتمايز بين الصح والخطأ علامة التصنع.

هذه فرضية جبل الجليد hypothèse de l'iceberg: الخير ليس إلا الجزء الطافي من الشر، والشر ليس إلا الجزء الغائص من الخير (واحد من عشرة أو تسعة من عشرة). لا يوجد مجال للاستمرارية بينهما، وإنما خط عومٍ

فحسب. في ما عدا ذلك، هما مصنوعان خفيةً من جوهر متشابه، ومن كتلة واحدة تنقلب من جهة إلى أخرى عندما يحين الوقت، فيصبح الخير شراً والشر يزهر على السطح. وعندما تذيب الحرارة الجبل الجليدي، يعود كل شيء إلى الكتلة السائلة، أي لحالة لاخير–لاشر. وأن لا نعتبر إلا الجزء الطافي من الظاهرة (الخير)، فهذا يعني المجازفة بخطر الاصطدام المميت مع الجزء المظلم والغائص للواقع (الشر) التي تكون كتلتها أكبر إلى حد بعيد. وقد شكلت قصة التيتانك Titanic البرهان على ذلك (لم نعرف أبداً ماذا حلَّ بالجبل الجليدي، الذي يشكل التجسيد "الحي" للشر).

ينتقل الخير والشر حتى إلى قلب النفس البشرية ويعقدان فيه اتفاقاً سرياً. يكتب سول بيلو في **هيرزوغ**: "**تقول إنه في الطبيعة الإنسان وحده هو الذي يتردد بصنع الشر. إلا أن هذا الاشمئزاز من اقتراف الشر يقترن بضرورة الافتراس. لكي يصمد هذا الجهاز العضوي أمام الموت يستخدم وجود الكائنات الأخرى. فهو يمتص ويهدم كل ما هو بحاجة إليه في وسطه. النتيجة هي سلوك خاص بالبشر، يقوم على قبول الشر ورفضه معاً، امتلاكُ حياة بشرية وغير بشرية معاً. العض والبلع وفي الوقت نفسه الشفقة على ما نأكل. امتلاكُ أحاسيس وفي الوقت نفسه التصرف بوحشية. قيل (ولِمَ لا؟) الاشمئزاز من صنع الشر كان في الواقع شكلاً متطرفاً، شكلاً لذيذاً من الشهوانية، وكنا نُزيد من لذات الشر بإضافة العاطفة والشفقة إليهما... غير أنه يوجد بلا شك حقائق أخلاقية بمقدار ما هنالك من جزيئات وذرات. ومع ذلك، من الضروري اليوم القبول بالإمكانيات الأسوأ. ليس لدينا على أي حال خيار في هذا الخصوص**".

لا خيار لدينا بين الخير والشر فهما ليسا سوى انتقال، أو تبدل الواحد بالآخر بالمعنى الحرفي، حيث يأخذ كل واحد صورة الآخر تبعاً لخط بياني للعالم الأخلاقي، هو الخط البياني ذاته في الفضاء الفيزيائي اللاإقليدي. فالنزوع الذي لا يمكن مقاومته للخير نحو إنتاج آثار معاكسة، لا يماثله سوى الميل الخفي للشر نحو التسبب بالخير في نهاية الأمر. إنهما يتنافسان بالفعالية التناقضية على المدى البعيد أو القريب. وسبب آخر يجعل الخيار مستحيلاً، وهو أن الشر لا يتناقض أبداً مع الخير، وأن موقعيهما المتعارضين خداع بصري. وحده الخير يظهر كما هو، أما الشر فلا. إنه، كما العدم المماثل له، كاملٌ لا يتعارض مع شيء. الخير والشر، تماماً كما المذكر والمؤنث، غير متناظرين: ليسا مرآة بعضهما بعضاً، ولا الملحق أحدهما للآخر، ولا عكس بعضهما بعضاً. علاقتهما تهكمية بالأحرى. فكل طرف يهزأ من الآخر ومن موضعه الخاص. ولا يمكن مقارنتهما جوهرياً. هذا هو سبب ضعف كل التحليلات التي تتوسل مصطلحات "الاختلاف". فالمصطلحات غير المتناظرة لا تترك مجالاً لـ"اختلاف". الشر هو أكثر من مختلف لأنه لا يمكن قياسه بالخير، وبهذا، لا يترك لنا الخيار.

كان لا بد من وجود مخرج من استحالة تحديد الشر وطرحه كما هو. هذا المخرج وجدناه في الخلط بين الشر والتعاسة. تصبح التعاسة (البؤس، العنف، الحادث، الموت) ترجمة الإلحاح الروحي للشر في الواقع. ونظراً لتعذُّر مجابهتها كـ "واقع مسيطر" في كل التباسها، وفي حتميتها (أكانت سعيدة أم تعسة)، ونظراً لتعذر التفكير بالشر، نلقي المسؤولية على التعاسة كحل بديل.

التعاسة أكثر بساطةً، إذ نستطيع أن نجابهها عبر الإحسان والفضيلة، وعبر المعرفة أو التعاطف. هذا موضوعٌ حساس نستطيع تشاركه. في التعاسة، الضحايا هم الضحايا، بينما يصعب أكثر في مجال الشر التمييز بين الضحايا والجلادين. وبشكل خاص، تسمح التعاسة من خلال محاربتها بإعطاء معنىً محسوس للخير وعمل الخير (الذي، هو ذاته، يصعب تحديده). فأمام التعاسة، يمكن للخير أخيراً أن يصبح مادياً وأن يدل على ذاته – الأمر الذي لا يستطيع فعله أمام الشر الذي يتقدم دائماً متخفياً أو موارباً.

أيضاً، يجد الشر صعوبة كبيرة بالتدليل على ذاته. فعندما يريد الظهور كما هو، عبر العنف والجريمة والشذوذ والاعتداء، وعندما يريد التعدي على الخير، يقع في الفخ ذاته والوهم الأخلاقي ذاته. إنها خرافة يائسة تلك المتعلقة بالماركيز دو ساد وكل المشاريع التي تجعل من الشر مبدأ الفعل. كما لو أن هناك استحالة أن تفعل الشر من أجل الشر (لتعذر القيام بالشر، نستطيع دائماً أن نكون سبب تعاسة الآخرين، لكن هذا يشابه وهم أن نكون سبب سعادتهم).

يمكننا التوهم، لأمدٍ وجيز، أن لدينا الخيار بين الخير والشر، مع رجاء معقول. لكن هذا لن يعادل إلا مساحة ضئيلة من الوقت ضرورية لإصدار حكم أخلاقي. أما امتدادات الفعل، في المكان الذي يتشابك فيه ليلغي ذاته أو ينكرها، فتهرب منا. الزمن ذاته يحيط بكل فعلٍ كعلامة لنهايته. وبهذا يعود إلى اللعبة الاتفاقية للعالم، متقطعاً بومضات عقلانية سريعة.

لكن أين هي حريتنا من كل ذلك؟ توجد، في "محراب" ما، ممارسة ممكنة للحرية – ممارسة لحقيقة واقعية أخلاقية، علينا، كما يقول سول بيلو،

الاعتراف بوجودها على مستوى مماثل لوجود الحقيقة الجزيئية أو الذرية. وكما يوجد نسق معين من الظواهر ينتمي إلى الفيزياء التقليدية، وحقيقة أخرى (ولكن هل ما زالت "حقيقة"؟) تنتمي إلى نسبية الفيزياء الكوانتية – توجد حقيقة واقعية أخلاقية ونسقُ حكم ينتميان إلى الميتافيزيقا التقليدية وإلى التمييز بين الخير وبين الشر، وحقيقةٌ أخرى فيزيائية ذهنية صغيرة جداً ليست على الإطلاق من النسق نفسه، بل عالم من النسبية واللاتمايز بين الخير والشر حيث لم يعد لسؤال الحرية مكان. هنا أيضاً، هل هذه "حقيقة واقعية"، أم أنه في العمق لا وجود لـ "حقيقة واقعية" إلا تلك التي تقع تحت وصاية الحكم الأخلاقي أو الآمر الأخلاقي الذي يؤسس مبدأ الحقيقة الواقعية ذاته، أي، تعريف يكون تحصيل حاصل بشكل كامل؟

على أي حال، لا يخضع كلا العالمين للقوانين ذاتها. أو بالأحرى، وحده الواقعي يخضع للقوانين، ولتمييزات اصطلاحية، أما ما يتجاوزه فلا يخضع لها، وتتوقف هنا مفاهيم الإرادة والحرية والغائية عن العمل. يجب إذاً، ضمن الفضاء الميتافيزيقي (فضاء الخير والشر، والصح والخطأ) ابتكار قفزة "لاأخلاقية" مماثلة لتلك التي حدثت في الفيزياء، أي، القفزة النظرية نحو النسبية والفيزياء الكوانتية.

إن وجود الشر ليس لغزاً. الشر بداهة (مظاهر ووهم ولايقين)، شبيه بالبداهة الأساس لوجودنا الفاني. بينما الواقعي، كما نَتَمَثَّله مع تحديداته السببية ونتائجه المرتبطة بالحقيقة، هو ظاهرة استثنائية، هو فعلياً اللغز الحقيقي الوحيد. وهذا اللغز لن نجد له حلاً أبداً، لأنه، ضمن التوازن الأزلي بين الخير والشر، لن نعرف أبدا أين هي الأولوية: للخير، كما تدعونا لذلك ثقافتنا كلها، أم للشر ولمغامرته الروحية؟

إن تشابك الاثنين يتم على نحو شبيه بـ مونوغرام[11] monogramme ذو أحرف متداخلة. وإذا ما ذهبنا على الدوام نحو الخير عبر طريق خطي سنلتحق بشكل مؤكد بالشر عبر الخط الآخر.

ومع ذلك، الفرضية الأكثر احتمالية هي فرضية انتصار الحل النهائي، فرضية اندماج منتظم عبر مبدأ وحيد إزاءه لن يعد أمامنا إلا إقامة "عقدٍ شامل". في هذا الليل الأنطولوجي، سيكون كل شيء متاحاً بشكل تعاقدي، من دون أدنى اعتبار لأي تفصيل. إن انتماءنا إلى مفهوم متكامل للعالم وللمجتمع هو منذ الآن متقدم جداً. نحن في طريقنا نحو الجريمة الكاملة التي تُرتكب عبر الخير وباسم الخير، ونحو كمال لا رحمة فيه لكونٍ تقني ومصطنع سيشهد إنجاز رغباتنا كافة، ونحو عالم موحد عبر إلغاء الأجسام المضادة كلها. هذا هو حلمنا المتعاظم بمعلومة كلية. أن تصبح المادة كلها طاقة وأن تصبح الطاقة كلها معلومة، وأن يصبح كل شيء في اللغة ذو دلالة، وأن تكون الجينات كلها عملياتية، وأن يدخل كل شيء إلى الوعي الذاتي، إلخ. إنه إلغاء الغياب والفراغ واللادلالة، حلمٌ (حتى المستوى الذري) بكتلة بلا فجوة وبلا مسافة داخلية وذات كثافة لامتناهية بحيث تنتهي إلى انهيار تثاقلي. حلمٌ، على مستوى إنساني، بإلغاء كل سلبية من أجل إنتاج جوهر إنساني كثيف أكثر فأكثر في تفاعل واختلاط كاملين. تجميع الزمان في نقطة والمكان في لحظة. أن يكون كل شيء ممتلئ، ومشبع، وشامل.

---

[11] المونوغرام علامة ترمز إلى شخص وتتألف عادة من أحرف اسمه الأولى مرقومة على نحو متشابك. [المترجم]

من هذه الفرضية، التي يدفعنا نحوها نوع من الاندفاع الأعمى، يجب الاستنتاج مع سيرونيتي أن "**الخلاص المحسوس يأخذ شكل هدم متسارع**"، لكنْ هنا ليس الشر بل الخير "**هو الذي، على ما يبدو، يقود قاطرة الانتحار**".

تقدم الفرضية الأخرى، أي الفرضية الثنائية، الاحتمالية المتعارضة جذرياً مع فرضية عالم موحد ومبدأ وحيد. تعريفاً، الواحد واحد ولا يمكن إلا أن يتكرر إلى مالا نهاية. لكن، عبر أي تركيب غريب تتحول الحياة؟ لماذا يمكن أن تختار الاختلاف والتحول والموت، ولا تصون ذاتها في كينونتها من خلال إقامة كلانية لا تُقاوم؟ لماذا لا يُنجز شكلٌ ما ذاته حتى الهذيان؟ لماذا لا يشتد الفكر حدةً إلى حد الجنون؟ إذا ما طرحنا حداً وحيداً في البداية، لا نفهم ما الذي يمكنه أن يُحدث قطيعة في سيرورته الأبدية. هذا يعني إذاً أن لا شيء ينطلق من مبدأ واحد، وأن الثنائية هي قاعدة اللعبة. لنستدعي هنا هذا المذهب الميثولوجي: في كل فعلٍ إنساني تتجابه دائماً ألوهيتان، ولا فوز لأحد بينهما، واللعبة تستمر إلى ما لا نهاية.

لو لم يكن العالم تجلٍ لا مناص منه لمبدأين متقابلين، لما كنا واقعين بين يقينيات نسبية ولايقين جذري. ولما كان لدينا إلا يقينيات مطلقة. "**اللايقين غير موجود (لكن هل أنت متأكد؟)**"، هذه هي ذاتها المفارقة التي كان سيوران يواجهها: "**يجب الاختيار: إما الواقعي أو الخداع**". إما أن يكون العالم حقيقياً بكامله أو أنه خداع بكامله. فأي صيغة توافقية بين الخيارين تنتمي إلى فكر ضعيف.

بالطريقة ذاتها، يجب الاختيار: إما السماء أو الجحيم، فلا وجود لمكان وسط وتطهيري. إما المبدأ الوحيد أو الثنائية، فلا وجود لصيغة توافقية. مع

ذلك، يقوم فكر الآخرية المعاصر بمجمله في مناخ هذه الصيغة التوافقية "الجدلية"، وفق التنوعات التي لا تحصى لفكر رخو، وإيثاري، وإنسانوي، وتعددي، وليس هو في الحقيقة إلا استدعاء للآخر في مظهر خادع. ذلك أن لا وجود لآخرية جذرية إلا داخل الثنائية. لا تتأسس الآخرية على جدلية عامة للواحد والآخر بل داخل مبدأ نهائي. فمن دون هذا المبدأ الثنائي والتضادي، لن تجد أبداً إلا آخرية شبحية، ولعبة مرايا، وألعاب اختلاف وثقافة الاختلاف حيث ضاع فكر الثنائية العظيم. من هنا تأتي ضرورة الشر والجحيم. وإلا فنحن داخل المكان التطهيري والخلاص من أجل الجميع – "الحق بالخلاص". جيد، ولكن، في حال عدم وجود نفوس هالكة لا وجود لمنتخَبين، فالواحد منهما لا يوجد من دون الآخر. وإذا أُنقذ العالم كله، فلا أحد سيُنقذ، إذ لم يعد ثمة معنى للخلاص. نتجه هنا نحو مشهد اقتصادي: تعادل الاستحقاق والمنحة، والخلاص للجميع. غير أن الله لن يعير انتباهاً إلى هذا التبادل السخيف، حيث لا مبرر بعده لوجوده، كونه أصبح مجرد معادل عام. لماذا يمكن أن يُتعب نفسه بالاشتغال على مصنع أبدي للعقوبات ؟ وفي ما إذا أُنقذ العالم كله، أين ستكون لذة المنتخَبين المحرومين من مشهد الهالكين ومن رجائهم؟ ما يلزم إذاً هو حضورٌ نهائي للشر وللجحيم، وأكثر من ذلك، قرار لا رجوع عنه لكي لا توضع هذه الثنائية موضع الشك لمنفعة تصالحٍ ما نهائي. ما من معنى آخر لنظرية المصير إلا بجعل التبادل البسيط بين الخير والشر مستحيلاً.

إذا كان العالم هو مالا مقابل له، فذلك لأنه ثنائي في ذاته، أي، في نسخته الأصلية – لا يصبح واحدياً إلا في نسخةٍ "بديلة".

إنها قطيعة مع التناظرية التي تفتتح وجود العالم المرئي. فالمادة، والحياة، وحتى الفكر، كلها تنتج من قطيعة مع التناظرية. الذات والموضوع، والمذكر والمؤنث ثنائيات لا تناظرية. ومن هذه اللاتناظرية تأتي جاذبيتها المتقابلة. ولكي يتمكن شيئان من التعادل والتبادل، يجب تخليصهما من هذا الانجذاب المتقابل، فلا يجب أن يكون بإمكانهما التحول إلى بعضهما بعضاً – وإلا وجدت نفسك في حديقة أليس، أي في بلاد العجائب: تحولاتٌ دائمة، تحولاتُ الأفكار والكلمات ضمن الاستخدام الروحي للغة، وضمن فصاحة للفكر، وتحولات الإنساني واللاإنساني، والحياة والموت، وتحولات جنس إلى الآخر، وفي النهاية، تحول الخير والشر من خلال اختلاجات العقل الأخلاقي.

كل حياة هي في علاقة مع الموت، وكل جسم مع أجسامه المضادة، وكل ذرة مع الذرات المضادة، وكل جنس مع الآخر، تبعاً لنوع من الثنائية الداخلية التي تمنع الأشكال والمعنى والكتلة الحية من التكاثر إلى ما لا نهاية.

لا ينكسر هذا التوازن بين الحياة والموت إلا عندما ينتشر المبدأ الواحدي بكل عنفه. ففي المكان الذي يوجد فيه من جديد تناظر أو علاقة متساوية (بين العالم ونسخته، وبين الذات والموضوع)، فإنه يتمُّ على حساب تصفية هذه الثنائية الجوهرية. هذا هو ثمن الحل النهائي، أي: واقعية موحِّدة، وتركيب عالمي موازٍ لمبدأ واحد.

مجتمعٌ منفصلٌ، مجتمعٌ موازٍ

مع ذلك لم ينته الأمر، لأنه بمقدار ما يتعولم محيطنا، وبمقدار ما نتماهى، بإرادتنا أو بالقوة، مع العالم المتكامل، تظهر الثنائية من جديد على السطح في كيفيات اللاتنظيم كافة التي تسكن نظمنا، وحتى في الإنكار الذي نفرضه على جسدنا وعلى تنظيمنا الذهني من خلال الجنون، والغثيان، والغياب، والاختفاء.

لا يمكن اعتبار هذا كعودة للمكبوت (تأويل ما زال ميكانيكيًا للعبة القوى)، الأمر ببساطة أن كل طاقة محررة تحرر بدورها طاقة مضادة، وأن كل اختلاف يُخفي لااختلاف يعادله، وأن كل حقيقة تُخفي لايقين يفوقها كبراً، وأنه لا يوجد استثناء لما هو ليس مبدأ اقتصادياً على الإطلاق، وإنما قاعدة رمزية، وأن اقتصاد كل النُّظم يتحطم أمام الجهل بهذه الثنائية الجوهرية التي تفرض ذاتها عبر أشكال السرِّية والانفصال كافة، أو عبر انقلاب عام وكارثي للوضع.

كل مجتمع في طور الاندماج والتجانس ينزع، في ما وراء حدٍ معين (تجاوزته مجتمعاتنا منذ فترة بعيدة)، نحو الانفصال. جانسوا، ادمجوا كيفما شئتم، فالانفصال سيحدث بجميع الأحوال. حتى أن الإقصاء والتمييز سيعتمد بشكل مباشر على "الخطوات التقدمية" للإدماج. لن تتجاوزوا أبداً تضادية المبدأين التي يتضح أثرها في مجتمعاتنا من خلال ظهور مجتمعٍ موازٍ، وسوق موازية، ودائرة مالية موازية، وطب وأخلاق موازيين، بل حتى واقعية وحقيقة موازية.

أياً يكن نظام السيطرة والمنع سيخلق وضعاً لاشرعياً، سرياً وغير طبيعي: سوقٌ سوداء. فالحظر ونتائجه، على شاكلة حظر الكحول في الثلاثينيات، أصبح ميكانيزما آلية، وإلى حد ما، طبيعة ثانية لنظامنا. سوق العمل السوداء التي تقابل اختلال السوق الرسمية (حتى أنه توجد الآن سوق سوداء للبطالة أتت لتضاعف البطالة الحقيقية)، وسوق المضاربة المالية السوداء، وسوق البؤس السوداء التي تسري خارج المسارات الرسمية، كالجنس (الدعارة) والمعلومة (الشبكات المتعددة والمخابرات السرية)، والأسلحة (سوق سوداء مرتبطة بالدولة، لكنها أيضاً سرية)، وطبعاً سوق الفن السوداء حقيقية تقابل حالة استثنائية وذعراً في الحقل الجمالي. أخيراً وليس آخراً: سوق الفكر السوداء. فالمناخ الليبرالي الديمقراطي الذي يمتص افتراضياً كل الاختلافات الإيديولوجية، أو يطلق العنان لكافة الاختلافات بشكل وهمي، يعادل حالة متقدمة من حظر الفكر لا يجد خياراً آخر معها سوى السرية – هذه السرية هي فرصة له على أي حال (إلى الآن وحتى إشعار آخر، الفكرُ ليس حقاً من حقوق الإنسان، الأمر الذي لن يتأخر ليتحقق). في ما يخص الآخرية، لم تعد موجودة في السوق الرسمية، فقد اغتيلت عبر العلاقة الحميمية. وبالتالي ظهرت سوق سوداء أيضاً للآخرية، وكالعادة، في جزءٍ كبيرٍ منها، على أيدي التجار المهربين: إنها ليست شيئاً آخر سوى العنصرية وكل أشكال الإقصاء. آخرية مهرَّبة، ستزداد حدةً أكثر فأكثر، وذلك في كل أشكالها (بما في ذلك النزعة القومية، والمِلل، الخ) في مجتمعٍ ينزع بشكل يائس إلى الاندماج، وإلى الوحدة و التجانس. إن مصير كل تنشئة اجتماعية هو إنماء أشكال السوق السوداء بشكلٍ شرعي وخفي قدر الإمكان. لا يمكن البنى الاحتكارية (والدولة واحدةٌ منها على اعتبار أنها تريد احتكار المجال

السياسي والاجتماعي) إلا أن تخفي مجتمعاً سياسياً موازياً، عصبةً مهمتها إدارة هذا الشكل الخفي من الفساد المعمم. إن محاربة السلطة لهذه العصبة محض نفاق، لأنها منبعثة منها، وفي حال حدث ما هو غير قابل للتصور ونجحت في القضاء عليها، سيصبح كل المجتمع المَديني مجتمعاً مضاداً، وستصبح الدولة وظيفةً لا فائدة منها.

يجري كل شيء، أو كل ما هو جوهري، خارج الحلقات الرسمية. وهذا الأمر يبعث على السرور نوعا ما. فثمة شيء ما روحاني في هذه اللعبة الثنائية، وفي هذا الشذوذ الذي يقاوم كل تطبيع، وفي هذه البنى الغامضة التي تهزأ بالسلطات، في السوق الاجتماعية السوداء هذه. وفي كل الأحوال، ماذا يمكن أن نأمل من مجتمعٍ طُهِّر من كل سرِّية؟ في النهاية، الكلمة الأخيرة في هذا الخصوص ترجع لـ مانفيل Mandeville الذي أكد أن الكيان الاجتماعي لا يعمل إلا من خلال لاأخلاقيته ورذائله – لكن، لا يمكن التعرف على هذه اللاأخلاقية، فهي أيضاً تشكل جزءاً من السوق السوداء للحقيقة.

إنها نسختنا الحديثة والفاسدة لـ "القسم المظلم"، هذا الجزء الزائد، والمتبقي، والخطير الذي كانت المجتمعات القديمة تعرف تماماً كيف تديره عبر إقامة دارة ثنائية، موضعٍ ثنائي للتبادل: نافع وزائد somptuaire لم يصبح "مظلماً" إلا بالنسبة لنا. وبسبب تعميم التبادلات بشكل موحد ومخالف لهذا التمييز الرمزي، وقع قسمٌ كاملٌ من مبادلاتنا ومن علاقاتنا الاجتماعية في السواد، في السرية حيث يستمر بوجود غير شرعي، تماماً كما حدث مع الآلهة الوثنية التي استمرت بوجودها المتسلل والخرافي تحت رعاية المسيحية. هكذا تستقر بنى القرار والسلطة الجوهرية خاصتنا، وشبكاتنا، ورساميلنا في فلك

السر والتنظير، فلكِ لاشرعيةٍ غدت عادية لدرجة لم تعد فيها لاشرعية. هنا نوعاً ما أيضاً تكمن استمرارية الشر، استمراريةُ وهم حيوي وفساد حيوي يمكن أن نعتقد أنه مكتوب في الطبيعة. لكنه مكتوب في الفكر، ولأنه مكتوب في الفكر لا يمكنه أن يُلغى من الوقائع.

يتطابق هذا الانفصال في عمق أشكال المجتمع كافة مع حالة عصيان صامت، صدىً لهذه الشعوب التي هجَّرها الإمبراطور المنتصر إلى ما وراء المرايا، والمقدَّر لها ألا تكون إلا انعكاساً لغالبِها. لكن يوماً ما، يقول بورخيس، ستبدأ هذه الشعوب المستعبدة بالتشابه أقل فأقل مع أسيادها، وستنتهي بتحطيم المرايا وتثور في الإمبراطورية لاجتياحها. هكذا نرى اليوم شعوباً بأكملها تثور ضد مبدأ التمثيل représentation، حتى وإن كان بشكل صامت، حيث تحولت الحرية إلى تمثيل صامت قسري وحشوٍ هزلي.

إنه تمرد عميق جداً يصيب قلب الكيان السياسي. ماذا يهم الفرد الحديث، فرد الشبكات والافتراضي، الفرد الذي يتكاثر في المجال العملياتي، لماذا سيهمه أن يكون ممثَّلاً؟ هو يقوم بأعماله، نقطة انتهى. لماذا سيهمه التعالي؟ فهو يعيش بشكل جيد جداً في التحايث والتفاعلي. ماذا سيفعل بالإرادة السياسية، وبالإرادة الجمعية، وببصيص السيادة هذا الذي كان قد فوَّضه إلى التنظيم الاجتماعي؟ انتهى تفويض الإرادة والرغبة وحطمت شاشةُ التواصل مرآةَ التمثيل، ولم يبق إلا ظلال إحصائية تسري على شاشة استطلاعات الرأي. انتهى العقد الاجتماعي: لم يبق إلا ارتداد الصورة على شاشة وسائل الإعلام. رأس المال الرمزي الوحيد للمواطن هو مجافاته وبؤسه السياسي، البؤس الذي يديره ممثلونا الرسميون (وهنا يكمن سر فسادهم).

عصيانٌ سياسي لأناس ما عادوا يريدون تَمثيلهم، عصيانٌ صامت للأشياء التي لم تعد تريد أن يكون لها دلالة. عقد الدلالة، هذا الشكل من العقد الاجتماعي بين الأشياء وبين دلالتها، يبدو أنه فُسخ على شاكلة العقد السياسي، ولذلك نجد صعوبة أكثر فأكثر في تمثُّلنا للعالم وفي فك شيفرة معناه. حتى الأشياء تتمرد ضد فك الرموز أو ربما لم يعد لدينا رغبة في فكها؟ إنها مخيلة المعنى ذاتها هي المريضة.

ومع ذلك، مازلنا نمارس كوميديا التمثيل. قُدِّم مثال جيد عن هذه المهزلة الحديثة في مسرحية دوكيمنتا دو كاسيل Dokumenta de Cassel عام 1997 مع تنصيب "حظيرة خنازير". يلقي المشاهدون نظراتهم على حظيرة خنازير وهم واقفون على رؤوس أصابعهم أمام سياج من القضبان المتشابكة. يوجد على الطرف الآخر في مواجهتهم مرآة كبيرة حيث يستطيعون رؤية أنفسهم وهم يشاهدون الخنازير. ومن ثم يلتفون حول البناء ويستقرون خلف المرآة التي يتضح أنها مرآة من دون قصدير يمكنهم من خلالها رؤية الخنازير، لكن أيضاً وفي الوقت نفسه رؤية المشاهدين في الواجهة الذين يشاهدون الخنازير، والذين يجهلون، أو يتظاهرون، أنهم مراقبون. هذه هي النسخة المعاصرة للوحة الوصيفات les Ménines لـ فيلاسكيز ولتحليل ميشيل فوكو للعصر الكلاسيكي للتمثُّل.

الناس لا يريدون فقط أن يكونوا مُمَثَّلين، لكن أيضاً لا يريدون أن يكونوا "محررين". محررين من ماذا، ووفقاً لماذا؟ وبماذا نبادل هذه الحرية؟ وما الذي يتم مبادلته في نظام التمثُّل؟ إن استحالة إيجاد معادل فعلي لهذه الحرية ولهذا الحق بالتمثيل هو الذي يشكل اليوم إخفاق المجال السياسي. لماذا نكلف أنفسنا عناء إعطاء الأشياء مدلولاً أو معنىً عندما يسري كل شيء

بشكل سريع لا وقت معه لمبادلته بقيمة ما؟ ليُرد الناس ما يريدوه اليوم، فلا حاجة لديهم لأن يكونوا أحراراً. ليقولوا ما لديهم، فلا حاجة لديهم لأن يكونوا مُمَثَّلين. ليكونوا ما هم عليه، فلم يعد لديهم حاجة حتى ليتعرفوا على أنفسهم كما هم.

هذا هو سبب الامتناع المتعاظم المنتشر كالوباء (ليس فقط الامتناع عن الاقتراع الانتخابي، الذي ليس إلا عرضاً)، واللامبالاة المقنَّعة، واللامبالاة الفيروسية التي هي ذاتها في طريقها لتصيب النظام وتمحي قرصه الصلب. كان هذا برمته أمامنا منذ عشرين أو ثلاثين عاماً في تحليل صمت الجماهير كرفض لنظام التمثيل وإنكار للحرية السياسية. لكن في هذا العالم الجامح، يسير احتضار النظام السياسي ببطءٍ مميت. هكذا نعيش اليوم في عالمٍ ليس عالمنا، لكننا نبقى متواطئين معه بغموض كلي. ذواتٌ وقعت فريسة شبح وجودها وحريتها. ذواتٌ لم تعد قادرة على إيفاء دينها، فريسةٌ لدَين عصي (إذ لم يعد يوجد أي شخص لاسترداد هذا الدين، ولا أي سبب يمكن التضحية بالحياة من أجله).

مع ذلك، خلف هذه الشفافية، وخلف هذا الدوار لحضور افتراضي، وخلف هذه اللامبالاة، ألا توجد ضرورة بالنسبة للجميع لإيجاد نظام آخر، ضرورة أن نكون ما نحن عليه، لكن بإفراط، بتحويل خسارة التمثيل هذه إلى دُوار للحضور المحض؟ وأخيراً فرصة أن نكون ما نحن عليه من دون المرور عبر التمثيل! فرصة أن نريد ما نريد من دون المرور عبر الحرية! لهذا الغرض، لا حاجة لنا في الحقيقة لأي شخص. سيوران: "**أي خسارةٍ في أنه لإيجاد الله لزم المرور عبر الإيمان!**".

الباب الثالث: إسقاط جمالي للحالة

في ما وراء الذكاء الاصطناعي: جذرية الفكر

إن فرضية المماثلة الكلية بين العالم والفكر تحت مبدأ واحد ليست إلا الفرضية الأكثر عمومية. تفترض الفرضية الأخرى قلباً جمالياً للحالة، حيث يمهد انتصار الخير والمبدأ الواحد الطريق نحو فردية مطلقة للعالم وللفكر.

تغيير جذري للتقويم: جميع هذه الأنظمة التقنية التي تصبوا إلى الأداء الأمثل، الأداءِ اللامحدود للعالم، هي التي، بشكل متناقض وباستغراقها لكل المعلومة، تستجمع جميع وظائفها تاركةً الطريق مفتوحاً لقيام فكرٍ محررٍ من كل غائية، ومن كل "موضوعية"، فكرٍ يُرَدُّ إلى لا فائدته الجذرية.

فعلياً، إن كان في نظامنا وظيفة في طريقها لتصبح من دون فائدة بشكل كامل، فهي الفكر.

من بين الترميمات الآلية التي لا تحصى التي بفضلها نحاول إنتاج تركيب اصطناعي لجميع النشاطات الممكنة للكائن الإنساني، يشكل الذكاء الاصطناعي اليوم (وكافة التكنولوجيات المعلوماتية) أكثرها روعةً وثقلاً من حيث النتائج. إنه مركبنا الخرافي الحقيقي، فنحن منذ زمن طويل تركيبات خرافية حية، خليطٌ غريب من الإنسان والآلة ونعيش مسبقاً، عبر الزمن، في خليط خرافي من الثقافات، والعلامات، والاختلافات، والقيم – بما في ذلك الاستنساخ، هذا المشروع الخرافي، لأننا مرتبطون عبره بنسختنا الجينية. لكن الزوج الخرافي الأكثر جمالاً يبقى قران الفكر مع نسخته المعلوماتية التامة في الذكاء الاصطناعي الذي يلعب دور الخط الفاصل بين الإنساني واللاإنساني في نسق الفكر، ويشكل استهزاءً بالفكر، كما شكَّل الاستنساخ الجيني استهزاءً بالنوع الإنساني.

قريباً، حتى هذا الاستهزاء لن يكون ممكناً، إذ سينمحي عبر لاتمايز المجال المعلوماتي. لنؤكد قبل فوات الأوان أن الذكاء الاصطناعي متعارض مع الفكر لأن الفكر ليس عملية، ولا يمكن مبادلته بكائنٍ من كان، وبالأخص بموضوعيةِ حسابٍ عملياتي، من نموذج دخل البيانات input أو خرجها output أو الحساب comput – الأمر الذي بسببه لا يمكن مبادلته بأي آلة أو إيجاد أي معادل آلي له. ولذلك جهد الإنسان، يائساً من هذه الحالة، لجعل الفكر مادياً من خلال أداة تقنية ما. ربما أنَّ الفكر، في العمق، يرتعد من ذاته في لااكتماله، وفي شكله غير المقنِع على الإطلاق، المتواطئ دائماً مع تساؤل ووهمٍ قاطعٍ، ويريد في نهاية الأمر أن يَظهر كوظيفة وأن يُنجز ذاته كرغبة؟ بهذا المعنى، لن يكون صرح المجال المعلوماتي كله إلا إنجازاً لهذه الرغبة الشاذة التي تريد الانمحاء أمام مقابلها الافتراضي، كما يُضمر النوع البشري الانمحاء أمام مقابله الجيني. وكما أن ظهور المستنسخ يشكل الحل النهائي لمشكلة الجنسانية والتكاثر، يشكل الذكاء الاصطناعي الحل النهائي لمشكلة الفكر.

لحسن الحظ، كل ما يحيط بنا يُفشل هذا التقابل التقني: الإحساس، والإدراك، واللذة، والألم. اطمئنوا: نجهد كي نجد لكل هذا مقابلات تركيبية، لكن حتى الآن، لا يوجد بعد أي آلة يمكن أن تحل محلها.

إن ما يميز إلى الآن سير عمل الإنسان عن سير عمل الآلات، حتى أكثرها "ذكاءً"، هو نشوة العمل، والحياة، واللذة. إن ابتكار آلات تتلذذ مازال خارج استطاعة الإنسان. يمكن كافة أشكال الترميمات أن تزيد لذته، لكنه لا يمكنه أن يبتكر منها ما يمكن أن ينتشي مثله، أو أفضل منه، أو مكانه. نعم، ثمة آلات تتحرك، وتعمل، وتحسب أفضل منه – لكن لا وجود

لاستطالة تقنية للذة الإنسان، وللذة أن يكون إنساناً. يجب لذلك أن تستطيع الآلات أن تخترع الإنسان، أو أن تملك تصوراً عنه. لكن الوقت ما زال مبكراً على ذلك. الآلات لا يمكنها إلا أن تشكل استطالة له أو أن تهدمه. يجب على الآلات أن تتجاوز ما هي عليه – آلات مجازية، وآلات مَثَلِيَّة parabolique، وآلات مغالية. فحتى أكثرها ذكاءً ليست إلا ما هي عليه، وغير ذلك، ربما يمكن إعطاؤها شيئاً شبيهاً برغبةٍ غامضة عندما تتعطل أو تضعف. فهي لا تملك هذه الزيادة الوظيفية الساخرة، وهذه المعاناة، ولا تستسلم لإغراء النرجسية، وحتى لا تغترُّ بمعرفتها الخاصة. الأمر الذي ربما يشرح سوداويتها العميقة؛ هذا هو كرب **الحواسيب**، فجميع الآلات أعزاب...

لا شك في أن بعضها سيتعلم يوماً ما كيف يعطي علامات اللذة، وأشياء أخرى كثيرة، لأن المحاكاة ليست خارج قدراتها. لكنها بذلك لن تقوم إلا بتقليد ميكانيزماتنا النفسية والاجتماعية، التي تجهد مسبقاً وفي كل مكان للإكثار من علامات الرغبة والجنس واللذة، تماماً كالاستنساخ البيولوجي الذي لا يقوم إلا بانتحال ميكانيزماتنا الثقافية، التي هي بالأصل منذورة للتوالد المتسلسل.

يتمُّ مسبقاً، داخل مجال التوجيه الأوتوماتي التفاعلي، صنع أجهزةٍ تهدف إلى محاكاة تعقيد المحسوس، والتلامس الافتراضي عن بعد، واستخدام لطافة النفس وإيقاع الدقات القلبية للإبحار نحو بيئات افتراضية جديدة. أداءٌ عن بُعد كما في very nervous system, telematic dreaming[12]. فالمجال

[12] هذه العبارة الواردة أصلًا باللغة الإنكليزية تتألف من جزأين يحيل كلٌّ منها إلى تجارب متلاحقة في الاتصالات قام بها بول سيرمون Paul Sermon على مراحل بدءاً من عام 1992. استندت في أساسها الأول إلى محاولة تقديم عرض افتراضي لمفهوم الـ home

التفاعلي هو تركيب خرافي من خلال التطعيم أو القران السوريالي بين الإنسان وشاشته، ومؤخراً من خلال آلات عضوية نصفها آلي ونصفها عضوي "ستعيد قريباً تشكيل حساسيتنا كلها".

لكن في النهاية، بماذا يتعلق الأمر في هذه القصة؟ بتمرير كل الإنساني في اللاإنساني، أم العكس؟ هل يتعلق الأمر بنقل الوظائف والمنعكسات الإنسانية إلى المُصطنع الممكنن، أم على العكس، يتعلق الأمر باستخدام التكنولوجيات لخدمة منعكسات إنسانية مفرطة في الإنسانية؟ كلا الأمرين مخيفٌ بالتساوي، لأن الإنساني واللاإنساني يفقدان بشكل متزامن تعينهما داخل هذا التداخل. بماذا يخدم هذا النسخ التقني الفارغ لإحساساتنا، ولذوقنا، وللمساتنا، ولعملياتنا الذهنية، سوى في أنه يساعدنا في التخلص من ذكائنا الطبيعي؟

لا يبتكر البشر ولا يحلمون بآلات "ذكية" إلا لأنهم يأسوا سراً من ذكائهم، أو لأنهم وقعوا تحت تأثير الذكاء المتوحش وغير النافع: فيطردوه بطريقة ما في آلاتٍ، ليتمكنوا من اللعب فيه والضحك منه. إن العهد بالذكاء لآلات هو

كما قدمه بودريار في مقاله Ecstasy of communication. أراد سيرمون أن يمتحن العلاقة بين الآلة و"رجل الاتصالات" telematic man التي تحدث عنها بودريار في نص عام 1987 بعنوان Xerox and Infinity. تقوم هذه التجارب التي بلغت الخمسة بدءاً من Telematic man حتى Heaven in the Net على إيجاد وسط تفاعلي افتراضي بين دماغ الإنسان واستجابات الجهاز الحسي المتمثل في هذا الوسط التفاعلي الافتراضي carbon body، بحيث ينتج عن هذه الاستجابة، وكما يعبر عن ذلك سيرمون، لذة ونشوة مطابقة لما وصفه بودريار في نصه. وفرت هذه التجارب كما يقول بول سيرمون مشهدًا يرى الفرد من خلاله عقله وذكاءه الشخصي متجسدين على الشاشة أمامه. [المترجم]

في العمق انعتاق من مسؤولية المعرفة، تماماً كما يعني تفويض الحكم إلى رجال السياسة انعتاقاً من مسؤولية السلطة.

لا يحلم البشر بآلات مبتكرة وعبقرية إلا لأنهم يأسوا من ابتكاريتهم، أو لأنهم يفضلون التنازل عنها والتلذذ بها عبر آلات وسيطة. فما تقدمه هذه الآلات هو أولاً استعراضٌ للفكرِ والبشر، فبتشغيلها ينهمكون باستعراض الفكر أكثر من الفكر ذاته.

وتسميتها بـ"الافتراضية" ليست تسمية بلا طائل: فهي تُبقي الفكر في ترقبٍ غير محدد مرتبطاً باستحقاق معرفة شاملة فعل الفكر مؤجل فيه إلى أجل غير محدد. لا يمكن حتى لسؤال الفكر أن يُطرح فيه، ولا لسؤال الحرية بالنسبة للأجيال المقبلة. هكذا سيعبُرُ بشر الذكاء الاصطناعي فضاءهم الفكري ساكنين مقيدين **بحواسيبهم**. سيكون الإنسان الافتراضي معاقاً، حركياً ودماغياً. ولن يكون عملياتياً إلا بهذا الثمن.

تشكل المواجهة بين كاسباروف وحاسوب Deep Blue (ومن ثم Beeper Blue)، أي بين إنساني وآلة "ذكية"، مثالاً جيداً لتلعثم الإنساني في الصراع مع آلاته اللامادية، وفي الصراع مع السيطرة على ذكائه الذاتي، حالماً أن يكون اللاعبَ الذي هو أكبر من اللعبة ذاتها.

يحلم الإنسان بكل ما أوتي من قوة بابتكار آلة أكثر قدرة منه، لكنه في الوقت نفسه لا يمكنه التخيل أنه لن يبقى سيد مخلوقاته، وهو بذلك كخالقه. هل يستطيع الله أن يخلق موجوداً يتجاوزه؟ ومع ذلك هذا ما نفعله مع خليقتنا ذات التوجيه الأوتوماتي التي نقدم لها فرصة التغلب علينا، بل أكثر من ذلك: نحلم أن تتجاوزنا. أصبح الإنسان أسير يوتوبيا آلة متفوقة عليه، ومع ذلك عليه التغلب عليها ليحفظ ماء وجهه.

لم يتغلب كاسباروف على Deep Blue في المرحلة الأولى إلا لأنه كان ما يزال يمتلك سلاحاً سحرياً، إنه سلاح الحدس، والانفعال، والحيلة، اللعب واللعب على الحبلين، بينما لا يمتلك Deep Blue إلا قدرات حسابية. فعلياً، وحده كاسباروف كان لاعباً، ولم يكن الآخر أكثر من منفِّذ آلي. الأوتومات لا يلعب أبداً (إلا إن وِجد فيه إنسان مختبئ في الداخل، كما هي الحال مع لاعبي شطرنج Van Klemperen). وبالإضافة إلى أن كاسباروف يحتفظ لنفسه بشغف التحدي الإنساني، فإن أمامه آخرٌ في مواجهته، جزءٌ منافسٌ. أما Deep Blue فلا منافس له بالمعنى الدقيق، إنه يصول ويجول داخل برنامجه الذاتي. يمتلك الإنسان في هذا الخصوص ميزة حاسمة هي ميزة الآخرية، التي هي الافتراض المتقن للعبة، مع إمكانياتها الخداعية في المزايدة وفي التضحية وفي الضعف، في حين أن الحاسوب محكوم عليه باللعب بأقصى إمكانياته. باختصار، يقترن الحساب لدى الإنسان بقدرةٍ تهكمية، هي قدرة الفكر ذاته التي تتجاوز الـ"ذكاء". فمن خلال الفكر يستطيع الإنسان برهافةٍ أن يعدِّل برنامجه ويصبح "غير مقبول تكنولوجياً" ليبقى سيد اللعبة. لكن هذه الحالة غير مستقرة: ففي اليوم الذي ستسود فيه لغة الحاسوب وقدرة الحساب، وفي اليوم الذي سيزعم فيه الإنسان أنه مكافئ للآلة في مجالها الخاص، وأنه أصبح "مقبولاً تكنولوجياً"، سيُغلب في هذا اليوم بشكلٍ لا شفاء منه. ورأينا ماذا حدث مع كاسباروف، فبعد لقائه الأول، مال نحو هذا الاتجاه: نافس من خلال الحساب، وفقد نوعاً ما جوهر اللعبة.

في المقابل، استشعر خصومه (التقنيون المبرمجون لـ Deep blue) السرَّ واعتنوا بالمجال التفاعلي من خلال غرس الفكر الحقيقي للعبة داخل الحاسوب، وجعلوه يلعب بشكل مضادٍ لطبيعته الحسابية الذاتية، وذلك بإدماج

الانعكاسات الإنسانية داخل الآلة، وبإيقاع كاسباروف في فخه الذي صنعه هو. "**حدث شيء لا يصدق. رفض Deep blue قبل النهاية القيام بحركة كانت لتقوم بها كافة الحواسيب الأخرى مفضلاً حركة أكثر عمقاً لم تكن لتقدم إليه أفضليةً كبرى في اللعب. كان خياراً دقيقاً. وهاهو في ما بعد، في موقعٍ رابحٍ، يرتكب خطأً فادحاً يسمح من خلاله بالخسارة المدوية. كيف يمكنه، وهو على مقربة من الفوز، أن يلعب كبطلٍ ويرتكب حماقة كهذه؟ هذا غريب...**".

هكذا عرف تقنيو IBM كيف يغرسون في Deep Blue نسخةً ذهنيةً عن الإنسان ليعرف كيف يتغلب عليه في أرضه. في المقابل، يحلم اللاعبون المهنيون بالفوز على الآلة بما هي كذلك، بأن يجعلوا أنفسهم آلة بدرجةٍ أكبر من الآلة. في هذه المنافسة، الإنسان هو من يمكن أن يتفكك أولاً.

لكن، أن ينجح الحاسوب بالقيام بالتركيب الاصطناعي لبعض الصفات الإنسانية فهذا لا يعني أنه بدأ بالتفكير. فهو لا يقوم إلا بإدراج ذاته في المشروع التكنولوجي لإعادة تسجيل كافة البيانات داخل واقع افتراضي ذي ثلاثة أبعاد. لا جدة في هذا: فقد نجحنا مسبقاً، مع تايلور Taylor، بإضفاء الطابع الإنساني على العمل الصناعي من دون أن نحدث تغييراً في طبيعة الاستغلال. اللاإنساني يمكنه تقليد الإنساني حتى الكمال، من دون أن يكفَّ مع ذلك عن أن يكون لاإنسانياً.

كل شيء هنا يرتكز على التمييز بين الذكاء والفكر. المسلَّمة هنا هي مسلمة تورينغ Turing ومفادها أن الذكاء يمكن أن يكون منفصلاً عن أي حامل فيزيائي وعن أي مرجعية محسوسة. فالذكاء ليس ذكاء الإنسان السليم بل هو نسخة وظيفية ودماغية لفعل الفكر، وسيكون بإمكاننا أن نحرر من

خلال هذا الذكاء مثالية الإنسان المحصورة بدماغه فقط. إن إحداث قطيعة جذرية بين الحساب والجسد، وابتكار جسدٍ شبحي ونهائي انطلاقاً من ذلك، جسدٍ علنيٍ فارغ من كل لايقين شهواني وجنسي، جسدٍ من دون عمق مُبتكَرٍ من جديد انطلاقاً من الشاشة كجلد وكسطح قابلة للمس، وبعيدٍ عن كل حساسية عضوية، كل ذلك يدخل في منظور الآلات اللامادية.

فعلياً، هذه المثالية خديعة. فالمُستخدم يستثمر الآلة كنوع آخر من الجسد الباطني (تصفحه بلا كلل للـ Net يعادل التأمل الباطني لجسده الخاص). فليست الملكات الفكرية فقط، بل أيضاً الليبيدو المكبوت وإنكار الجسد، تجد جميعها استطالةً لها داخل الآلة المعلوماتية التي أصبحت موضوع رغبة بلا رغبة (من هنا ربما تبدلاتها، وعيوبها، وعوارضها، وفيروساتها؟) في حين يصبح الإنسان استطالة لاإنسانية لملكات الآلة. يتبادل كلاهما خصائصهما السلبية داخل المجال التفاعلي. ولذلك تصبح الآلة ضحية للإنسان بمقدار ما يصبح الإنسان ضحية للآلة. ولأننا مشغولين بوجهة نظر الذات لا نحسب أبداً حساب الاستلاب المقابل للموضوع التقني، وأثره التغييري، واختلال نظامه بسبب أحلامنا التخيلية المفرطة بالإنسانية التي نسقطها عليه. فالرهان الأساس للذكاء الاصطناعي هو ألا يكون للآلة هيئة آلة وأن تبدأ بالـ "تفكير". على الآلة أن تضع قناعاً على وظيفتها الخارقة لتتصرف بشكل جيد (أو سيء) مماثل للكائنات الإنسانية. هنا نحن أمام خطأ في الحكم: إن الحفاظ على الخاصة النوعية للإنسان يفترض الحفاظ على الخاصة النوعية للآلة.

على أي حال، لا يهيئ استخدام الحاسوب نمواً في القدرة الحسابية فقط، بل يعدِّل أيضاً نموذج الظواهر القابلة للمعالجة معلوماتياً. يصبح قادراً على

إظهار ظواهر جديدة مُتضمنة عبر هذا النموذج الحسابي أو ذاك. وبذلك يتحول التصنع المعلوماتي إلى شكلٍ من التأويل الذي يُدار بأنماط رياضية وتقنية، جهازٍ ذهني جديد يقوم بما هو أكثر من عكس الدماغ الذي صنعه، فهو يقوم أيضاً بتحليله وتنميطه على صورته.

إن كنا نراهن على هذا النوع من الذكاء المُتصوَّر كوظيفة تفوق جميع الوظائف الأخرى وتنسِّقها مع أنها هي ذاتها وظيفة لجهاز تقني ولأنماط عملياتية، وسلَّمنا بهذا التحديد الأدائي فسنُغلَب مسبقاً عبر الآلة. والأمر مماثل بالنسبة للفكر: إن راهن على الحقيقة الموضوعية والعقلانية، فسيُغلب مسبقاً على يد الخبراء، أو المناطقة، أو السفسطائيين.

ينحصر الموضوع في اختيار الأرض. فإن قاس الإنسان نفسه بنموذج مثالي اختزالي للذكاء، سيُهزم بواسطة أداته، بواسطة ظلِّه هو. وهذا للأسف نمط شائع جداً: نختار في أغلب الأوقات، بما في ذلك اجتماعياً وسياسياً، أن نهزم في أرضٍ خاسرة مسبقاً.

وهذا يُجبرنا على القيام بإعادة تحديد استراتيجية للرهانات المتبادلة بين الفكر والذكاء. وستساعدنا في ذلك خسارة كاسباروف أمام Deeper Blue بحيث لا نُهزم على أرضٍ (أرض الذكاء الاصطناعي) الفوز فيها غير أكيد على الإطلاق، ولنختار الانهزام على أرض الفكر حيث يستحيل تماماً الفوز.

هذا هو الرهان: أن نحفظ للفكر لافائدته الجذرية، ومآله السلبي إزاء استخدامٍ ما أو غائية أياً تكن. بهذا المعنى، يتحول الخطر الذي يحيط به من جرَّاء تطور الذكاء الاصطناعي إلى فرصة. وبذلك يجد الفكر نفسه متحرراً من الارتهان للمعرفة والمعلومة، ومن كل هذا الحمل الزائد الأخباري والتواصلي الذي يُثقل عاتقه. فالحاسوب يمكنه القيام بهذه المهمة على نحو

أفضل، أي يحررنا من هذا العبء. **ويتحرره من الواقعي عبر الافتراضي ذاته،** يمكن الفكر بالتالي أن يوجد حيث يستدعي الأمر تفكيراً، لأن الذات التي تزعم أنها تفكر من دون أن تكون بالمقابل موضوع تفكير ليست إلا تابعاً عضوياً يعطي شكلاً مسبقاً للملكة المفكرة اللاعضوية للآلة. تُهزم الذات في أرضها هي، وينتهي الإفتراضي إلى جعلها موضوع تفكيره. لكن، من يفكر كـ "مقابل" en retour، أي، من يفكر لأنه موضوع تفكير يتحرر من "الخدمة" وحيدة الاتجاه للفكر عبر عملية الآلة ذاتها.

كان يمكن أن تكون المنفعة الهائلة للذكاء الاصطناعي في سدِّ الأفق أمام الفكر: هل يوجد، بعد السيطرة على جميع ميكانيزماته، غائية فذة للفكر؟ هل يوجد شيء آخر فيه يتجاوز مجرد إمكان عمله؟ هل ما زال يوجد بالنسبة إليه موضوع ما إن يجد في الذكاء الاصطناعي موضوعه الحقيقي المتعلق بالرغبة الشاذة؟

بالتالي، يجب أن نراجع حكمنا بخصوص هذه التقنية "المستلِبة" التي تجهد كل فلسفتنا النقدية للتنديد بها. ويجب على العكس إثارة المفارقة التي تُحرِّر وفقها كل قوة، من خلال احتكارها السيطرة على الغايات والوسائل، ما لا يطيع هذا المبدأ الوظيفي. فمن خلال احتكارها السيطرة على الدلالة والمعرفة، تحرر كل ما لا يدل على شيء ولا يريد أن يدل على شيء. وبإرجاعها إلى النفعية كلَّ ذلك الذي ينتمي إلى نسق الوظيفة النفعية، تُرجِع في الوقت نفسه إلى اللانفعية الحقيقية كل ذلك الذي ينتمي إلى نسق اللانفعية الجذرية، وتُعيد إلى الفراغ كل ذلك الذي ينتمي إلى الفراغ.

إن الفكر المُحرَّر من كل وظيفية – المعهود بها من الآن فصاعداً إلى الآلات الذهنية – والمُرجَع إلى السرِّية، يعود ليصبح حراً بأن لا يقود إلى

شيء، وبأن يكون الإنجاز الانتصاري للعدم، وبأن يبعث الحياة من جديد إلى مبدأ الشر. هذا ما يغير الرؤى كلها، لأننا كنا نقول في أنفسنا (على نمط سيوران: "**أي خسارة أنه لإيجاد الله لزم المرور عبر الإيمان**"): أي خسارة أنه للوصول إلى العالم يجب المرور عبر التمثُّل! أي خسارة أنه من أجل قول الأشياء يجب المرور عبر المعرفة "الموضوعية"! أي خسارة أنه لكي يكون شيء ما حدثاً يجب المرور عبر الخبر! أي خسارة أنه لكي يكون هناك تبادل يجب المرور عبر القيمة!

انقضى الأمر أخيراً! إننا أحرار بطريقة مختلفة تماماً. أُعتق البشر من التمثيل عبر ممثليهم بالذات، وهم أخيراً أحرار في أن يكونوا ما هم عليه من دون المرور بشخص آخر، ولا حتى عبر الحرية أو الحق بالحرية. تخلصت الأشياء من القيمة وهي حرة أن تُتداول من دون المرور عبر التبادل وتجريد التبادل. والكلمات واللغة حرة في أن تتقابل من دون المرور عبر المعنى. كما هو الأمر أيضاً بالنسبة للجنسانية التي تخلصت من التكاثر وأصبحت حرة في أن تنتشر في الإيروتيك من دون الانهمام بالغاية والوسائل.

هكذا هو الإسقاط الجمالي للحالة.

ففي حين كنا فيه نندب اختفاء الواقعي في الافتراضي، واختفاء الحدث في الخبر، واختفاء الفكر في الذكاء الاصطناعي، واختفاء القيم والأيديولوجيات في عولمة التبادلات، يجب على العكس أن نهنئ أنفسنا بإضفاء الطابع الكلي على العالم الذي بتطهير كل شيء من وظيفته ومن غائيته التقنية يترك المجال مفتوحاً لفردانية الفكر، ولفردانية الحدث، ولفردانية اللغة، ولفردانية الموضوع والصورة. وفي المآل، إن وجود الفكر الواحد ذاته، والنظام الكلاني للاقتصاد وللخبر وللذكاء الاصطناعي، وأتمتتهما وتطورهما

الأسي، هو الذي يفسح المجال أمام عالمٍ **حرفياً حقيقي**. إنه تحققُ الواقعية الذي يفسح المجال أمام الوهم الجذري. وفي هذه الحقيقة الحرفية، في هذه اللعبة الحرفية للعالم، تكمن الحرية القصوى.

***

العُملة الحيَّة: فرادة الاستيهام

تندرج ضمن هذا المنظور المتناقض، حيث تنفتح بفضل النظام فسحة لمضاده المطلق، أطروحة كلوسوفسكي Klossowski في *La Monnaie vivante* **(العملة الحية)** المتعلقة بإسقاط استيهامي – أحد أشكال الإسقاط الجمالي للحالة – حيث يصبح المجال الاقتصادي موضع تجسد الفردانية. انحرافُ النسق الصناعي، وتحويل مجرى تجريد العملية نحو غايات غرائزية، تلك مفارقةٌ لعملة حية محددة على الشكل التالي: "**من الآن فصاعداً يحل العبد محلَّ وظيفة المال – ليكون هو ذاته المال، معادلُ الثراء والثراء ذاته معاً**".

كل ما في الأمر هو إعادة توظيف مجال المبادلات كافة من خلال ما يستحيل مبادلته. يتطلب الاستيهام، كونه لا يمكن مبادلته، نوعاً من المصطنع لكي يقبل التفاوض. المجال الاقتصادي هو هذا المصطنع. يصبح مجال القيمة المقابلَ الممكن عالمياً لما لا يمكن اختزاله إلى القيمة. ولا يتعلق الأمر هنا بالتعدي على القانون ولا على النظام الاقتصادي، وإنما بحقن عنصر غرائزي ووحشية لا تتجزأ في قلب هذا القانون وفكرته المجردة. والأمر لا يقبل لا القرار ولا التسوية: تبقى الوحشية كاملة، وتتفشى ببساطة من خلال الفكرة المجردة التي تُلغيها. شيء ما يهزأُ بالتبادل داخل مجال التبادل ذاته.

في فيلم عنوانه **عرض غير لائق،** Proposition Indécente، يقدم رجلٌ – روبرت ريدفورد – لزوجين شابين مليون دولار ليقضي ليلة مع المرأة – ديمي مور. ما يريده ريدفورد من خلال هذا الثمن الباهظ هو شراء ما هو ليس

للبيع. هذا ليس ثمن دعارة – الذي سيكون حينها جزءاً من نظام السوق – وإنما القيمة المغالية لما يستحيل مبادلته، ولما لا معنى لامتلاكه بما هو كذلك. إن امتلاك موجود فردي ما لا معنى له أكثر من شراء كلمات من لغة ما من أجل الاستعمال الحصري. لكن ما لا يمكن مبادلته وفق معادلة مجردة يمكنه بشدة التداول عبر ألفة اصطفائية: فالكلمات، والممتلكات، والنساء، يتم الانتقال بسهولة من واحدها إلى الآخر بالإغراء من دون المرور عبر المال، ومن دون المرور عبر المعنى. هكذا كان باستطاعة ريدفورد إغراء ديمي مور وتحقيق الثراء (التمتع بهذه المرأة الفردية) من دون المرور عبر علامة الثراء (المليون دولار). لكن التحدي كان تماماً الاستيلاء على الثراء **عبر** علامة الثراء، بأن لا يدفع مقابل الدعارة القسم الذي يُشرى بالمال بل القسم الذي لا يمكن مبادلته في هذه المرأة. أي، جزأها المظلم الذي لا يمكن أحد أن يستلبه من ذاته لأنه لا يملكه، فأنت لا تمتلك ذاتك. فما نكون عليه لا نملكه، وما لا نملكه لا يمكننا بيعه. إذاً، كلاهما لا يمكنهما، حتى وإن أرادا ذلك، التضحية بهذا الجزء المظلم، ولو كان بسعر مذهل. لكن الإغراء يزداد قوة نحو اغتصاب الشكل الذي لا يمكن استلابه، والاستيلاء من خلال البتر على ما لا يمكن إعطاؤه إلا في علاقة الحب (يقول لاكان: **الحب هو أن نعطي ما لا نملك – أي ما نحن عليه، والذي لا يملكه أحد).** هكذا، الاغتصاب الحقيقي ليس التمتع بالقوة بشخص ما، وإنما إرغامه بالقوة على التمتع.

ينتهي الأمر بـ ديمي مور ذاتها إلى الدخول في اللعبة لتصبح شريكة في الاستهتار بذريعة الصعوبات المالية للزوجين، ولكن في الحقيقة بسبب افتتانها السري المتعلق تماماً بإلغاء فكرة التبادل المستحيل ذاتها (فهذه الفكرة،

في جانب منها، لا تطاق)، أي، إلغاء الثروة في/وعبر علامة الثروة. هذا الشغف التهكمي هو أقوى من أي شغف آخر، إنه شغفٌ سادي، شغفُ الحيلة الكلية، أي، الانتهاء من الطبيعة ومن نظام الإله.

باختصار، تقبل تمضية الليلة معه مقابل مليون دولار. وعلى هذا الأساس من التعادل التهكمي ينتهيان بإغواء بعضهما بعضاً، أي ينحرف كلٌ منهما عن مبدئه ليدخل في علاقة ثنائية، ويدخل في الثراء **عبر** علامة الثراء – وبالتالي تحقيق اليوتوبيا المفارقة للعملة الحية.

في لحظة تنفيذ بنود العقد، ديمي مور ليست بعدُ إلا ضحية مذعنة، لكنها تصبح في ما بعد حيَّة، وتنبعث من جديد كامرأة. يجري المشهد الحاسم في الكازينو حيث تطلب منه المراهنة لها على طاولة اللعب – تلعب وتربح. يغريها بهذا الفعل، كما لو أنه كان يراهن لها بالمليون دولار، وهكذا تصبح هي الرهان الحي للعبة، ولأنها تربح تأخذ مكان المليون دولار الذي عرضه عليها ليمضي الليلة معها. وبعد الرهان بمليون دولار تراهن هي بذاتها من أجل مليون دولار. لم تعد للبيع بل أصبحت الحامل أو التابع لتبادل كمالي.

ليس الأمر أنها "تساوي" مليون دولار؛ فهي كموجودٍ فردي لا تساوي شيئاً. لكن المليون دولار، المستخدمة بهذه الطريقة، لا تساوي شيئاً أيضاً، وضمن هذا التعادل في اللاقيمة، ضمن تعادل العدم هذا، يستطيعان التنقل من أحدهما إلى الآخر، من أحدهما داخل الآخر، من دون خسارة في الصيرفة.

هنا، في هذه النقطة، عندما لعبت وفازت له فقد "ضاعت"، كما في فيلم **علاقات خطرة** Liaisons dangereuses، (أفضل طريقة للإغراء هي أن تجعل شخصاً ما يقوم بأمر ما مكانك: لن يتوقف هذا الشخص في ما بعد عن

المجيء ليشغل هذا المكان). يقدم لنا **علاقات خطرة** مثالاً مشابهاً: تدفع مدام ميرتوي الشاب فالمو ليفض بكارة سيسل لتنتقم من X الذي كان يريدها عذراء، وتجعل من ذلك شرطاً لتقبل به في فراشها. في الجوهر: إن أخذتَ مكاني في الانتقام، سيكون لك مكانك في فراشي. سيسل الصغيرة أصبحت العملة الحية لانتقام مدام ميرتوي.

في الحالتين، يسفر الأمر عن إخفاق. الفارق أنه في **علاقات خطرة** ينتهي الأمر بالموت (فالمو يموت بمبارزة على يد خطيب سيسل – هي التي استُخدمت كعملة حية تنتقم لنفسها أيضاً بالإنابة)، بينما ينتهي الأمر في **عرض غير لائق** بالطريقة الأكثر تفاهة، عودة الحياة الزوجية.

بعد مضي لحظة تغيير صورة العملة، لحظةِ العكوسية بين العلامة والشيء، وهذا المليون دولار المتحول إلى امرأة واحدة، وعلامة واحدة – يعود كل شيء إلى عادته ويضيع في تبادلٍ عادي، من النوع الحبي والجنسي. إن الحلم الكلي بتفاوضٍ للأجساد واللذات في ما وراء قيمتها، ينتهي في المضاربة، وفي التضخم والانكماش، وفي التقلبات الخاصة بالنظام الاقتصادي. فعلياً، إن مفارقة العملة الحية لا تطاق إلا في اللحظة الاستثنائية لهذا التبديل، لهذا التفشي للقيمة.

تنطبق المفارقة ذاتها لا على معنى الثراء فقط، وإنما أيضاً على معاني الحرمان، والسلب، والإماتة. وليس دافع النزوة impulsionnel فقط بل دافع الموت أيضاً عليه إيجاد عملته الحية. صوَّر معرض حديث للمصور الفوتوغرافي الإسباني نيبريدا Nebreda هذا التحدي لإنكارٍ للذات بلغ حد التطرف. فقد كان محتجزاً خلال فترة طويلة في الغرفة ذاتها يتكبد ألماً عميقاً، ويصور بلا كلل عذابه الخاص، وجسده المعذب، يغير تارة الديكور

وتارة الإضاءة، إنه إخراجٌ mise en scène لعالم من دون مخرج. وفي نهاية حركة أكثر جذرية من أي تأكيد للذات، يجد الطاقة ليدرج نفسه داخل علامةٍ حية، مقابلٍ حي لهذا التهدم الذهني، أي، جسده الذاتي.

هل هو جسده الذاتي أم جسده الخاص؟ على كل حال، هو الشيء الوحيد الذي يمتلكه في عزلته ليجعل موته هو متداولاً. هكذا يصل إلى تدوير موته، وينجح أيضاً في جعل موته متداولاً بين الآخرين، وصار خارج التبادل المستحيل لموته الذاتي. وينجح بإلغاء ذاته مطلقاً وبإنتاج هذا الإلغاء كأثر، وحتى كأثر فني، فصوره الفوتوغرافية ليس مجرد شهادات بل هي آثار. وهنا يظهر الفن كاصطناع كامل: ليست العلامة فقط، ولكن التزامن بين العلامة والشيء. فإذا كان يجب قول الصلب crucifixion فعلى العلامة التي تقوله أن تكون هي ذاتها مصلوبة. وإذا كان يجب قول الحياة الغرائزية وإيجاد المقابل الحي للاستيهام، فيجب أن تكون العلامة ذاتها غرائزية. يُصنع الفن من التبادل المستحيل بين الدال والمدلول، وبالتالي من استحالة التمثُّلِ بحد ذاته المصنوعِ من علامات ميتة ومن عُملة علاماتية.

للحظة، كاد نيبريدا أن ينجح. لكن هذا الربط لحظي، والفن، باعتباره تجسداً مباشراً لعملة حية، ليس إلا لحظة خاطفة، وفي أغلب الأوقات، يفسد في تجارة القيم الجمالية.

واليوم، في فضاء الافتراضي، ماذا حلَّ بكل استراتيجيات الفردانية وعدم قابلية التبادل هذه، حيث لا العملة ولا العلامة موجودة بالمعنى الحصري؟ ماذا حلَّ بالدافع والحلم التخيلي اللذين أصبحا افتراضيين، أي مستبدلين بعلامات لم تعد حتى مصطنعاً، وإنما مقابلات تركيبية؟ فالواقعية الافتراضية ليست مصطنعاً. وليس المجال الرقمي، واللغة الاصطناعية، والصورة

التركيبية مصطنعات إذ لم تعد العلامة فيها ما كانت عليه سابقاً، لأنه لم يعد هناك وجودٌ لـ"واقع" تكون هي علامة له. كان عصر المصطنع عصراً ذهبياً، وكان عصر الغرائزي عصراً ذهبياً، وكانت إمبراطورية العلامات عصراً ذهبياً. واليوم، هو ذا عصر الديجيتال حيث تقوم التكنولوجيات بإنجاز أعجوبة محو الشيء والعلامة معاً هاربةً بذلك من تبادلهما المستحيل، لكن أيضاً من لعبة تبادلهما المستحيل، أي من ابتكار وصيرورة العملة الحية.

في الحقيقة، يجب التمييز بين التبادل السلعي، وتجريد السلعة، والمقابل العام، وكل ما يصف حركة القيمة والشكل التاريخي لرأس المال، من جهة، وبين الحالة الراهنة حيث يصبح المال موضوع شغف عالمي يأخذ منحىً يتجاوز القيمة والتبادل السلعي، من جهة أخرى. إن صنمية fétichisme المال هذه، التي تتساوى أمامها الفاعليات كافة، تترجم واقعة أنَّ لا واحدة من هذه الفاعليات تمتلك وجهة مميزة. يصبح المال إعادة نسخ كلي لعالمٍ خالٍ من المعنى. هذا المال الصنمي الذي تدور حوله المضاربة العالمية حتى بشكل يتجاوز إعادة إنتاج رأس المال، لا علاقة له على الإطلاق بالثروة أو إنتاج الثروة – إنه يترجم ضعف المعنى، واستحالة مبادلة العالم بمعناه، وفي الوقت نفسه ضرورة تحويل صورة هذه الاستحالة إلى علامة ما، أياً تكن على الإطلاق، علامةٍ يمكنها على نحوٍ أفضل ترجمة لا معنى العالم.

هل يجب إذاً أن يكون للعالم معنىً؟ هنا المشكلة الحقيقية. إذا استطعنا تقبل لامعنى العالم هذا، سيمكننا بالتالي اللعب بالأشكال، وبالمظاهر، وبدوافعنا من دون الانهمام بوجهتها النهائية. لو لم توجد هذه الضرورة لأن يكون للعالم معنى، لما كان هناك داعٍ لإيجاد معادل عام له في المال. يقول سيوران إننا لا نكون فاشلين إلا عندما نعتقد أن للعالم معنى، وانطلاقاً من

ذلك، جميعنا فاشلون إذ لا معنى له. ولأن هذا المال الصنمي يترجم غياباً مطلقاً فإنه يصبح مضارباتياً، وأسِّياً، ومنذوراً هو ذاته إلى الانهيار المالي وإلى الاختلال المفاجئ.

إن كنا نريد إيقاف الإسقاط الكلي للعالم في المال فيجب أولاً حذف ضرورة المعنى، الضرورة التي يخيب أملها أكثر فأكثر لأن العالم يملك معنىً أقل فأقل (لم يكن له معنىً على الإطلاق، ولم يكن يوماً قابلاً للتبادل بأيٍّ يكن، لكن، تزداد اليوم صعوبة إيجاد مقابلٍ تبديلي. فالمقابل الوحيد الذي نستطيع إيجاده له هو المقابل الافتراضي). هكذا ننقسم بين مخيال imaginaire المعنى وإلحاح الحقيقة، وبين الفرضية التي تزداد احتماليتها والقائلة ليس للعالم حقيقة نهائية، وأنه وهم قطعي. هل يجب بالضرورة الاختيار بين المعنى واللامعنى؟ لكن لا رغبة لنا في الاختيار، تحديداً. لا شك أن غياب المعنى لا يطاق، لكن ما لا يطاق أيضاً هو أن يحمل العالم معنىً نهائياً. هنا تتدخل معجزة المال. فالمال هو ما يسمح لنا ألاَّ نختار بين المعنى واللامعنى، وأن نجد تسويةً شاملة. فهو يقوم بدور غائية استبدالية شاملة، تماماً كما تستخدم التميمة fétiche كموضوع استبدالي جنسي.

وإذاً، ليس لهذا المال معادل يمكن عدُّه، فهو ليس معادلاً شاملاً لشيء، إنه بالأحرى وفعلياً معادل التداول الشامل للعدم. إنه علامة متحررة من كل تجسد، كالتميمة التي لا علاقة لها بالجنس أو المتعة الجنسية. إنه على طرف نقيض من العملة الحية التي هي العلامةُ المحضة، العلامةُ المتحولة للتبادل المستحيل. المال ذاته ليس إلا العلامة من دون تخصيص، العلامة وقد تحولت إلى تميمة. ولأنها أصبحت المرجع المطلق، لم يعد عليها أن تفي

بشيء لأحد، ولن يكون ممكناً استردادها، وبذلك تشبه الدين، وفعلياً، هي تدخلنا في دينٍ لامتناهي.

هناك طريقتان لمخالفة القانون: إلغاؤه، أو على العكس، الشغف به. هذه الحالة بالضبط هي حالة التميميَّة (والانحراف بشكل عام): امتلاك القانون وما يحظره القانون معاً. هنا نجد المفارقة ذاتها والتحدي ذاته الذي نجده في **العملة الحية:** امتلاك الثروة وعلامة الثروة معاً.

في تحليلات ماركس، يؤسس التجريد الشكلي للسلعة تميميَّةً ذات مستوى أول مرتبط بالقيمة التبادلية. لكن عندما يتجسد شغف القيمة، متجاوزاً القيمة، في الشغف المتجرد مرتين للمال، يصبح هذا الأخير موضوع تميمية أعلى، فيرتبط ليس بالقيمة التبادلية وإنما بعدم قابلية التبادل.

هكذا، في المقام الأول، يصبح الموضوع الواقعي علامةً: هذا هو طور التصنع. لكن، في طور لاحق، تعود العلامة لتصبح موضوعاً، لكن ليس موضوعاً واقعياً بل موضوعاً أكثر بعداً بكثير عن الواقع من العلامة ذاتها، موضوعاً من دون حدود وغير قابل للتمثيل: تميمة. لم يعد موضوعاً في طور العلامة بل موضوعاً في طور الموضوع – موضوعاً محضاً لا يمكن تمثله ولا تبادله – ومع ذلك فهو موضوع ما، موضوع ذو "فردانية ما" (بحسب أغامبين Agambden) كما هي التميمات الجنسية التي تصبح هي ذاتها موضوعات رغبة بشكل كامل. نستطيع التحدث عن الإنابة، وعن الانحراف، لكن الأمر يتعلق هنا بتنظيم مختلف كلياً: بتحويل العلامة إلى موضوع، وإذاً، باصطناع مضاعف مشحونٍ، بالتالي، بكثافة مضاعفة. وعبر هذه القفزة الخطرة للتجريد المضاعف، تصبح التميمة متينة: تصبح الذات فيها بمنأى عن موضوع رغبتها بشكل نهائي.

أياً تكن الاختلافات بين التميمية السلعية، والتميمية الجنسية والأثر الفني، يبدو مع ذلك أن هذا الأخير يتشارك بالغرائبية ذاتها، بالطابع اللغزي الهيروغليفي ذاته الذي كان ماركس يرجعه مسبقاً إلى السلعة في تجريدها، والذي كان بودلير يحوله، عبر تجريد مضاعف، إلى الأثر الفني كسلعة مطلقة. إنه فعلياً، من بين كل الموضوعات، الأكثر بعداً عن العالم الواقعي، فهو للتناول كموضوعٍ خالص في حرفيته، وبهذا المعنى موضوعٌ لرغبة استثنائية من دون مقياس مشترك مع التأويل الذي يمكننا تقديمه عنه في نسق الأفكار، أو حتى في العالم "الجمالي".

هذا الاستثناء يمكنه الذهاب من طرف إلى آخر. فالتوظيف التميمي يمكن أن يذهب من الأكثر خسة إلى الأكثر روعة، من الأثر الفني إلى الموضوعات الأكثر قذارة. والاستيهام، منذ اللحظة التي نتجاوز فيها القيمة والتمثل، يمكنه التجسد في جميع الاتجاهات. ففي التميمية الجذرية، لم يعد هناك وجود لتراتبية القيم، ولا للتاريخ. يفلت الموضوع التميمي من كل اختلاف، ويعود ليصبح حرفياً. فهو يوجد حرفياً ويجسد الاستيهام.

يقودنا هذا التحليل للتميمية إلى الفردانية وإلى حالة استثنائية تزداد هي أيضاً اندفاعاً. الأمر في نشوء الفردانية مماثل للانتقال من التصنع البسيط إلى المرحلة الثانية من القوة، قوة التميمة. يوجد أولاً في نشوء الفردانية انتقالٌ من العام إلى الخاص – لكن هذا الأخير ما زال في علاقة نسبية مع العام – ومن ثم الانتقال إلى الفردانية كانتقال نحو خاص "مطلق" نوعاً ما، من دون أي علاقة مع أفق العام. عبر هذه القفزة المزدوجة الخطرة، تصبح الفردانية هي أفق ذاتها وحدث ذاتها. فقدتْ كل تعريف وكل معادل. لا يمكن اختزالها إلا لذاتها شبيهة نوعاً ما بالأعداد الأولية التي لا تقبل القسمة إلا على

نفسها. الفردانية، كما يقول كلوسوفسكي، هي "علامة واحدة" بلا مضمون. وإذاً، لايمكن الفردانيات التعبير عن بعضهم عبر بعضهم الآخر، فليس بينهم سوى لعبةُ تحولٍ من الواحدة إلى الأخرى على أساس **لا–وجودهم بما هم موجودات خاصة.** وإذاً، تتجاوز الفردانية المسلوبة من وجودها–الخاص كل رؤيتنا الحديثة الحالمة أو النظرية، ورؤية الاستلاب، وامتلاك الذات أو فقدانها، في حين أن الجوهري هو لاوجود الذات المطلق كموجودٍ خاص.

الفردانية هي بالأحرى الشر، هي ما تستحيل مبادلته، إنها القسم الذي لا يمكن اختزاله إلى مقابلٍ ما، أياً كان. لكن بذلك أيضاً هي موضع ورهان الصيرورة الكاملة. هكذا كان نيتشه يرى الصيرورة: إمكان تحوُّل غير متناه على أساس خلع الوجود وكل خيالاته التي تفترضها السيكولوجيا والأخلاق: "**لا وجود لفردٍ، ولا وجود لنوعٍ، ولا وجود لهوية**".

إذا كان للوجود في ذاته être en soi تاريخ فإن للفردانية صيرورة. وإذا كان التاريخ مرتبطاً بغاية نهائية فإن الفردانية مرتبطة بالعود الأبدي. التاريخ ليس إلا المعامل التفاضلي للتغير في حين أن العود الأبدي هو المعامل التكاملي للصيرورة.

لا يتعلق الأمر بأن "نصبح ما نحن عليه" – فنحن لا نصبح بالتحديد إلا ما لسنا عليه، تماماً مثلما أننا لسنا إلا ما لا نملك. إذا ارتبطت الفردانية بالصيرورة فهذا لأنها ليست شيئاً في ذاتها.

يقول لنا هولدرين: "**إلى أن يُسعفنا غياب الله**". إن الله هو المقابل العام، باسمه الكل يتغير ويتبادل. وفي غياب الله، يستطيع الكل أن يصير ويتحول بحرية. بهذا المعنى، كل قصة العملة الحية هذه، والتميمية الجذرية والصيرورة الكاملة، هي تماماً تصفية حساب مع الله. لأنه إذا ما اختفت

فرضية الله ذاتها، إن كان صحيحاً أنه قد مات، كما كان يقول نيتشه، فما زلنا وسنبقى لوقت طويل أمام طيفه وانبثاثاته.

***

حدث واقعي، حدث حاسم: فرادة الحدث

بحسب كلوسوفسكي، إن نسبة الخبر إلى الحدث تساوي نسبة الاقتصاد السياسي إلى دافع النزوة وإلى الاستيهام. فكما في الاقتصاد السياسي تماماً، الآلةُ الضخمة لتصنيع القيمة، تصنيعِ علامات الثروة ولكن ليس الثروة ذاتها، وكذلك نظام الخبر بأكمله ووسائل الإعلام هي آلة ضخمة لإنتاج الحدث كعلامة، وكقيمة قابلة للتبادل في السوق العالمية للأيديولوجيا ولنظام نجوم الشاشة star-system، وللكارثة، الخ، باختصار، لإنتاج اللاحدث. إن الفكرة المجردة للخبر مشابهة للفكرة المجردة للاقتصاد: تبعث بمادة مشفَّرة مقروءة مقدماً ويمكن التفاوض عليها من حيث الشكل، تماماً كالاقتصاد الذي لا ينتج إلا منتوجات قابلة للتفاوض بما يخص سعرها أو قيمتها. وكما أن كل السلع، بفضل تجريد القيمة هذا، يمكن مبادلتها في ما بينها، كذلك كل الحوادث (أو اللاحوادث) تصبح قابلة للتبادل بل للإنابة بعضها مكان بعضها الآخر في السوق الثقافي للخبر. ضاعت فردانية الحدث، أي، ضاع ما لا يمكن اختزاله إلى نسخته المشفرة وإلى طريقة إخراجه، الأمر الذي يجعل منه ببساطة حدثاً. ندخل هنا في المجال العبر–تاريخي والعبر–سياسي عندما تتوقف الحوادث عن الحدوث بشكل حقيقي وذلك بسبب إنتاجها وبثِّها "على الهواء"؛ عندما تضيع في فراغ الخبر (كما يضيع الاقتصاد في فراغ المضاربة). إن مجال الخبر هو مثل فضاء نبتكر فيه من جديد – بعد الانتهاء من تفريغ الحوادث من جوهرها – ثقلاً اصطناعياً ونضعه على الهواء مباشرة، حيث نسقطها، بعد نزع الحيوية عنها تاريخياً، على المشهد العبر–سياسي للخبر. وإذا اعتبرنا التاريخ فيلماً (وهو ما أصبح

عليه على الرغم منَّا) فإن "حقيقة" الخبر ستقوم على مزامنة بَعْدية، أي على الدوبلاج والترجمة النصية لفيلم التاريخ.

يجب إذاً المرور من خلال لاحدث الخبر من أجل فهم الشيء الذي يقاومه أو يغير مجراه بالذات. ولإيجاد "العملة الحية" نوعاً ما للحدث، أي استثمار تسليعه في الخبر كما يُسلَّع الحلم التخيلي في الاقتصاد، أي القيام بتحليلٍ حَرْفي للحدث، كما نفعل مع الأحلام، لمواجهة جميع وسائل التعليق والإخراج التي لا تقوم إلا بإلغائه. وحدها الحوادث الصادرة عن الخبر (ونحن معها) تخلق امتصاصاً تخيلياً. هذه الحوادث هي وحدها "الواقعية"، فهي غير متوقعة وذات وجهةٍ مسبقة معاً، لأنه إذا لم يأت شيء ليشرحها فإن كل ما في المخيلة جاهز لاستقبالها.

لدينا في داخلنا رغبة هائلة بالحدث، وخيبة أملٍ هائلة لأن مضامين الخبر متدنية جداً وبشكل مخيب للآمال بالنسبة لاستطاعة وسائل البث. يخلق هذا اللاتناسب متطلباً افتراضياً جاهزاً للانهيار مع أي حادثة، وأن يتجمد مع أي كارثة، بشرط أن تكون متناسبة مع هذه الاستطاعة الافتراضية التي لا نعلم ماذا نفعل بها (تبدد الوهم هذا لم يكن موجوداً في عالمٍ محصور، إن أمكننا القول، في داخل حدوده الطبيعية).

والعدوى المرضية، المباشرة والعالمية، التي تستحوذ على الحشود في هذا الظرف أو ذاك (الليدي ديانا، البابا، كأس العالم) لا سبب آخر لها. هذا ليس أمراً يتصل بالولع بالمشاهدة أو بالتنفيس. فمن الطبيعي ألاَّ يعرف الناس ماذا يفعلون أمام حزنهم أو حماستهم، وألاَّ يعرفوا ماذا يفعلون بوجودهم، لكن الأمر يتعلق هنا بتفريغ انفعالي عفوي في حالة لا أخلاقية: الإفراط في الخبر يُحدث حالة لاأخلاقية نظراً لأنه لا مقابل له، لا في الحدث الواقعي ولا في

تاريخنا الشخصي. هو الاستياء ذاته من لا أخلاقية مجتمعاتنا، حيث لم يعد هنالك نتيجة حيث لا شيء يجدي نفعاً. ليس ثمة نتائج فعلية للأفعال والخطابات والجرائم والحوادث السياسية، الأمر الذي يُترجم بانبثاق قضايا غير نافعة (وفي ما يخص محكمة التاريخ، فقد اختفت منذ زمن طويل). فالحصانة، والإفلات من العقاب، والفساد، والمضاربة وتبييض الأموال – كل هذا يجعلنا نتجه نحو حالة حديَّة من المسؤولية صفر (حتى مفهوم "الحرب بلا أموات" فيه شيء ما عبثي وغير مفهوم). لدينا بشكل آلي رغبة في حدثٍ ذي نتائج قصوى، حدثٍ "حاسم" يُصلح هذا اللاتقابل الشائن عبر مسؤوليةٍ استثنائية ومباغتة يصل حتى إلى درجة "ديانا" الموت غير المستحق والأضحوي بشكل كامل. لا يتعلق الأمر في هذا الإلحاح بدافعٍ للموت أو بطقسٍ سادي، ولا بشذوذ في الطبيعة الإنسانية. ليس للعقلاني واللاعقلاني علاقة هنا، بل يتعلق الأمر بإعادة التوازن الرمزي لميزان المصير.

نحلم بحوادث غير حصيفة تحررنا من طغيان المعنى هذا ومن الإجبار على البحث الدائم عن تقابل بين النتائج والأسباب. نعيش في رعب الإفراط في الدلالة ورعب اللادلالة الكلية معاً. من هنا يأتي نفوذ الحوادث المفرطة التي تعادل نسبتها إلى سياق الحياة العادية الاجتماعية والشخصية نسبة الإفراط في الدال في اللغة، وفق ليفي شتراوس: الأمر الذي يجعل منها وظيفة رمزية، بعيدة عن تقابلات المعنى.

نرغب دائماً بتجاوز الحدث "الواقعي" من خلال إعادة قراءته انطلاقاً من النهاية ومنحه قراءة معدة سلفاً. نرغب في عكس النسق التحليلي من دون الذهاب للبحث عن الأسباب الواقعية التي يمكننا تجميعها إلى ما لانهاية، ومن دون اعتبار أثره العجائبي أبداً. الشرح هو دائماً حجة. والبحث عن

الأسباب هو على الدوام إنكار للحدث بما هو كذلك. إنه بحث عن الشروط التي كان من من الممكن ألا يقع بسببها. غير أن الحدث الذي كان من الممكن ألا يقع (الحدث "الواقعي") أقل أهمية بكثير من الحدث الذي ما كان من الممكن ألا يقع (الحدث "الحاسم").

للسبب ذاته، الحدث المتوقع الذي لا يقوم إلا بالتحقق وفق أنماط ويحدث كما هو متوقع ويكون مُعدّاً على يد الخبر، هو أقل أهمية من الحدث الذي يتقدم بعجلةٍ نحو نهايته ويختصر أسبابه ويحيلها إلى وهمٍ استذكاري. وبالتالي، ثمة حركة سَبْقية precession للحدث متقدمة دائماً على التأويل الذي يحاول يائساً اللحاق بالحدث، كالصوت الذي يلحق بالموضوعات التي تجاوزت جدار الصوت. ففي حين أننا ننتظر رؤيته مكبراً في المرآة العاكسة يكون هو قد تجاوزنا. وعندما يكون أمامنا سيكون الوقت قد فات. ("الحوادث في هذه المرآة يمكن أن تكون أكثر قرباً مما تبدو عليه...").

يوجد إذاً حوادث لا يمكنها ألا تقع، وحوادث أخرى تتظاهر أنها وقعت، وأخرى تقع مكان أخرى. فأيّ حدث يمكن أن يخبئ حدثاً آخر، والعنف الذي يصاحبه لا يغير شيئاً في اللعبة الثنائية للحدث.

إن قراءة وفك شيفرة حدث ما يعني تحليل العلاقة مع مقابله، أي: بماذا يمكن مبادلته (وهذا سيكون معناه الظاهر)؟ بماذا لا يمكن مبادلته (وهذا سيكون معناه الحقيقي)؟ "**إنها ذائقةُ تفحُّصِ حدثٍ اجتماعي ما بالعمق كما لو أن الأمر يتعلق بحلم أو بأثر فني**". (فيليب روث، Philip Roth).

يتعارض الحلمُ بعالمٍ كامل من الخبر مع الحلم بعالم مصنوع من تجاذبات اختيارية ومصادفات ليست عرضية وإنما على العكس مقدَّرة، لأن المصادفة هي عكس الحادثة. فعلياً، ما لا **يمكنه** الحدوث (إذا كانت الاحتمالات

معدومة) **عليه** نوعاً ما الحدوث. أحد الاحتمالين: إما الإمكان، أو الضرورة. إن لم يكن لديه أسباب جدية لعدم الحدوث، فكل حدث يجب أن ينصاع إلى ضرورة الحدوث الملحة. كل ما يمكننا فعله هو أن نحاول تحويل اتجاهه، وإلا فإن فرصته ستكون حاسمة. ونعلم أن كل محاولة للالتفاف على حدث ما لا تقوم إلا بالتعجيل باستحقاقه. نحن نجهل القوة الكامنة في الحوادث التي تقوم على إرادة الحدوث. الاستثناء هو في ألا تحدث. كلها ستقع افتراضياً: هي هنا بالقوة. هذه القوة، قوة الأشياء في طور الظهور، تهرب منّا. لكن من هنا يأتي الشعور اليقيني **المسبق** بأن شيئاً ما يجب أن يحدث.

إذا فكرنا بجميع الأسباب، والتسلسلات، والمصادفات التي كان من اللازم تجميعها لكي يقع هذا الحادث **حادث جسر الألما** Pont de l'Alma لما كان قد وقع (من العبث إذاً العودة إلى الوراء بهذه السلسلة لشرح أي شيء).

في المقابل، إذا حَسبنا كل ما كان يجب إبعاده لكي لا يقع الحدث، فمن البداهة القول إنه كان لا يمكنه ألا يقع. هكذا كان من الضروري ألا يوجد جسر الألما، ولا إذاً معركة الألما. وألا يكون هناك مرسيدس، ولا شركة ألمانية لمؤسسها بنتٌ اسمها مرسيدس. ولا دودي الفايد Dodi، ولا ريتز Ritz، ولا كل ثروة الأمراء العرب، ولا الخصومة التاريخية مع الإنكليز. ولكان يجب محو الإمبراطورية الإنكليزية ذاتها، الخ. هكذا، **بالمقابل وغيابياً**، كل شيء يتسابق نحو الضرورة الملحة لهذا الموت.

هذا الحدث هو إذاً ذاته غير واقعي، لأنه مصنوع من كل ما لم يكن عليه أن يقع لكي لا يكون. وفجأة يُنتج، بفضل كل هذه الاحتماليات السلبية، أثراً لا يمكن حسابه. هكذا هي الخطوط الأولية لتحليلٍ حاسم، تحليلٍ غير واقعي للحوادث غير الواقعية. وموت ديانا هو حدث غير واقعي.

حدث غير واقعي، حدث لا أخلاقي. في الحالة الراهنة، الشروحات اللامتناهية لـ "القدرية العرضية"، أو تلك المتعلقة بالمؤامرة، لا تفعل سوى خيانة تأنيب الضمير الجمعي الناتج عن أننا القاتلون الافتراضيون لـ ديانا – تأنيب ضمير مرتبط بالحماسة السرية، لا يرتبط بالموت بمقدار ما يرتبط بالحدث غير المتوقع، بالحدث الآتي من بعيد الذي نشتهيه بشدة. بهذا المعنى، ليست وجدانية الحدث إلا التعبير عن إرادة جمعية لا جيدة ولا سيئة، وإنما ببساطة غير أخلاقية، وجميع المحفزات الشعورية المستدعاة في ما بعد ليست إلا إضفاء الصبغة الأخلاقية على حدث غير أخلاقي. كل هذا لا يفعل سوى إخفاء الموضوع غير المفهوم لرغبتنا، رغبتنا في الحدث وفي انقلاب نسق الأشياء، أياً كانت، والتضحية بالرموز الأكثر انتصاراً (النجوم، رجال السياسة...) – رغبة في ظهور الشر تدنيسية بشكل كامل، ورغبة في إقامة قواعد لعب سرية تؤسس من جديد، تحت شكل غير مبرر كلياً (كذلك هي الكوارث الطبيعية)، لتوازن جديد نوعاً ما بين الخير والشر.

ولسنا مجرد مشاهدين سلبيين أمام هذا الحدث الحاسم، لكننا فاعلون بشكل كامل، وفق تفاعلية مميتة تشكل وسائل الإعلام واجهتها. نقول إن ديانا كانت ضحية لـ"مجتمع المشهد" – هي في دور الضحية، والجماهير في دور مشاهدي الموت. لكن الأمر هنا يتعلق بسيناريو جماعي، ديانا ذاتها ليست بريئة منه، والجماهير تلعب فيه دوراً مباشراً، مروراً بوسائل الإعلام والمصورين، ضمن عرض واقعي حقيقي reality show لحياتها العامة والخاصة، تقوم الجماهير فيه بتغيير مساره ويصوَّر على الهواء مباشرة، وفي الصحافة، وعلى الموجات الإذاعية وعلى الشاشات. المصورون أنفسهم ليسوا إلا ناقلي هذه التفاعلية المميتة (مثل هوليجان هيسل hooligans du Heysel،

قديماً، بمرورهم من دور المتفرجين إلى الفاعلين يتحولون إلى المديرين الفاعلين للعنف في الملعب). وخلف المصورين يوجد وسائل الإعلام، ووراء وسائل الإعلام، ثمة نحن جميعنا، ورغبتنا تُعلِم وسائل الإعلام. إننا الوسيط والشبكة والكهرباء – لم يعد هناك وجود لفاعلين أو متفرجين، جميعنا غائصون في الواقع نفسه، وفي المسؤولية الحلزونية نفسها، وفي مصير لا شخصي واحد. هذا المصير ليس إلا تحققاً لرغبة جماعية.

فن التصوير أو كتابة الضوء: حرفية الصورة

أعجوبة الصورة الفوتوغرافية، أو ما يسمى الصورة "العدسية"[13] objective، تتلخص في أن العالم يظهر عبرها غير موضوعي بشكل جذري. فالعدسية الفوتوغرافية هي التي، بشكل متناقض، تكشف عن لاموضوعية العالم، عن هذا الشيء الذي لن يتم البت فيه لا من خلال التحليل ولا من خلال التشابه. إنها التقنية التي تحملنا معها إلى ما وراء التشابه، إلى قلب زيف الواقعية. ومن كثرة اللعب اللاواقعي مع التقنية، وفي الوقت نفسه عبر إيقافها، وسكونها، وصمتها، واختزالها الفينومينولوجي للحركة، تفرض الصورة الفوتوغرافية نفسها كالصورة الأكثر نقاءً والأكثر اصطناعية.

فجأة تتغير رؤية التقنية. تصبح موضع لعبة مزدوجة، ومرآة مضخِّمة للوهم والأشكال. ينشأ تواطؤ بين التجهيز التقني والعالم، وتوافق بين تقنية "عدسية" وقوة الموضوع بالذات. لم يعد الفعل الفوتوغرافي إلا فن الانزلاق في هذا التواطؤ ليس بهدف السيطرة على العملية وإنما ليستثمرها، وليوضح فكرة أن الأمر لم ينتهِ بعد. "**ما لا نستطيع قوله، يجب السكوت عنه**"، لكن، نستطيع السكوت عنه بالصور.

ثمة مقاومة للضجيج والكلام والشائعة عبر صمت الصورة، ومقاومة للحركة والتدفقات والتسارع عبر سكونية الصورة، ومقاومة لغزارة التواصل والخبر عبر سر الصورة، ومقاومة لضرورة المعنى الأخلاقية عبر صمت

---

[13] objectif تعني إلى جانب موضوعي (صفة)، عدسة الكاميرا (اسم)، يقول " image objective" يؤنثها هنا كصفة لكنه يضعها بين قوسين للتشديد على المعنى الاسمي من دون إبعاد معناها كـ موضوعي.

الدلالة. وفوق كل شيء، ثمة مقاومة للانسياب الأوتوماتيكي للصور وتعاقبها الأزلي، حيث ما هو مفقود ليس فقط القَسَمَة trait، أي، التفصيل المُميز للموضوع، لكن أيضاً لحظة الصورة الفوتوغرافية المتلاشية وغير العكوسة، ولذلك هي حنينية على الدوام. هذه الآنية instantanéité هي النقيض التام لتزامنية الزمن الفوري le temps réel. إن دفق الصور المُنتَجة بشكل فوري، والمتلاشية بشكل فوري، لا يبالي بهذا البعد الثالث الذي هو اللحظة. لا يعرف الدفق البصري إلا التغير، والصورة ليس لديها حتى الوقت لتصبح صورة. لكي تكون الصورة صورةً قبل كل شيء، يجب أولاً أن تصبح كذلك، ولا يمكن هذا أن يتم إلا في تشويق العملية الصاخبة للعالم وضمن إستراتيجية سلبٍ قوامها استبدال الظهور المنتصر للمعنى بالاحتجاب الصامت للموضوع ولمظاهره.

إن إيجاد حرفية للصورة ضد المعنى وجمالية المعنى، هو الوظيفة الهدامة للصورة التي أصبحت هي ذاتها حرفية، أي أصبحت ما هي عليه في عمقها: المديرة السحرية لزوال الواقعية. تترجم الصورة نوعاً ما وبشكل مادي غياب هذه الواقعية التي هي "**ليست بذلك الوضوح، ولا نقبلها بهذه السهولة إلا لأننا نشعر بأنَّ لا شيء واقعي**". (بورج).

إنها فينومينولوجيا للغياب عادةً ما تكون مستحيلة، لأن الموضوع محتجب من خلال الذات كما لو أنه محتجب بمصدر مضيء بالغ الشدة، والوظيفة الحرفية للصورة محتجبة عبر الأيديولوجي، والجمالي، والسياسي، والإحالة إلى صور أخرى. أغلب الصور تتكلم، وتعبِّر، ولا تنضب، وتختصر الدلالة الصامتة لموضوعها. يجب إذاً إزاحة كل ما يطرأ ويُخفي هذه البداهة

الصامتة. تنجز الصورة الفوتوغرافية هذا الكشف عبر تنقية الذات لتسمح للموضوع بممارسة سحره، الأبيض أو الأسود.

وهي تتطلب في الوقت ذاته تقشفاً تقنياً في النظر (عن طريق الرؤية العدسية الفوتوغرافية) يحمي الموضوع من التغير الشكلي الجمالي، كما تتطلب طلاقة معينة للعدسة في التقاط مقاطع ظهور الأشياء بشكل سلس. لا تسبر النظرة الفوتوغرافية ولا تحلل "واقعية" ما، وإنما تتموضع "حرفياً" على سطح الأشياء وترسم ظهورها على شكل مقاطع، وذلك لبرهة قصيرة من الزمن، تتبعها مباشرة برهةُ اختفائها.

أياً كانت الأداة، يبقى شيء وحيد حاضر على الدوام: الضوء. "فوتو – غرافي": كتابة الضوء.

هذا الضوء خاص بالصورة، وهو ليس "واقعياً" ولا "طبيعياً"، ولا حتى اصطناعياً، وإنما خيال الصورة، فكرُ الصورة بالذات. ليس انبثاقاً لمصدر واحد مضيء، وإنما لمصدرين نوعاً ما، مصادر ثنائية للموضوع والرؤية. "**تقع الصورة على تقاطع الضوء الآتي من الموضوع وذلك الآتي من الرؤية**". (أفلاطون).

بحسب هوبّر Hopper، الضوء هو في الوقت نفسه فج، وأبيض، ومحيطي من أعماق البحر. لكن أيضاً لاواقعي، ومن دون لون، ومن دون مناخ، وساحلي. نور إشعاعي يحفظ بالألوان إمكان الأبيض والأسود. شخصيات، ووجوه، ومناظر طبيعية مسقطة في ضوءٍ ليس ضوءها، مضاءةُ بعنف من الخارج، كموضوعات غريبة، بنورٍ يفرض وشاكة حدث غريب. موضوعات معزولة في هالة انسيابية إلى حدٍّ متطرف، و في الوقت نفسه ذاتُ تمييز فاضح.

ضوء مطلق، فوتوغرافي بالمعنى الحرفي، لا يتطلب النظر إليه، وإنما يتطلب أن نغلق أعيننا منه ومن الليل الداخلي الذي يُضمره، يشبه بالحدس اللمَّاع عند فيرمر Vermeer، لكن الفرق هنا هو أن السر لدى فيرمر هو سر الحميمية، بينما لدى هوبّر، هو سر خارجانية صارمة، سر مادية لمَّاعة للأشياء، لاستحقاقها المباشر، لوضوحٍ من خلال الفراغ.

هذه الفينومينولوجيا البدائية هي نوعاً ما مثل لاهوت السلب apophatique التي كنا نشير من خلاله إلى حقيقة الاقتراب من معرفة الله عبر ما ليس هو، عوضاً عن معرفته من خلال ما هو عليه. الأمر مطابق في ما يخص معرفتنا عن العالم والموضوع: إظهاره بطريقة غير مباشرة بدلاً من مواجهة مفتوحة مستحيلة على أي حال. في الصورة الفوتوغرافية، "كتابة الضوء" هي الوسط لهذا الإضمار للمعنى ولهذه التنقية الاختبارية إلى حد بعيد. (في النظرية، اللغة هي المنقّي الرمزي للفكر.)

يوجد أيضاً، بالنظر إلى هذه "السلبية" apophasie وإلى هذه المقاربة عبر الفراغ، فنٌّ مسرحي كامل للصورة الفوتوغرافية، فنٌّ مسرحي للمرور إلى الفعل الذي هو طريقة لفهم لعالم من خلال إبعاده acting-out، طردٌ للعالم عبر خيالِ تمثُّله الفوري (وليس عبر تمثُّله بالذات الذي يلعب دائماً لعبة الواقعية). الصورة الفوتوغرافية ليست تمثُّلاً إنها خيال.

من ناحية أخرى ربما العالم هو الذي يمر إلى الفعل ويفرض صورته الخيالية. فالصورة الفوتوغرافية "**تنتقل إلى فعل العالم**"، والعالم "**ينتقل إلى الفعل الفوتوغرافي**". ينتج من ذلك تواطؤ مادي نوعاً ما بين العالم وبيننا، باعتبار أن العالم ليس أبداً إلا الانتقال إلى الفعل الاستمراري.

لا نرى شيئاً في الصورة الفوتوغرافية، فالعدسة فقط هي من "**يرى**"، لكنها مخفية. وبالتالي لا يمسك المصوِّر بالآخر، وإنما بما يتبقى منه عندما لا يكون هو هنا. لسنا على الإطلاق أمام حضورٍ واقعي للموضوع. فالتبادل بين الواقعية وصورتها مستحيل، ففي أفضل الحالات ثمة توازٍ تصويري. والواقعية "الخالصة"، إن وجدت، تبقى سؤالاً بلا جواب. والصورة الفوتوغرافية هي أيضاً سؤالٌ مطروحٌ على الواقعية الخالصة، سؤال مطروح على الآخر، لا ينتظر جواباً.

يقول إيتالو كالفينو Italo Calvino في *L'Aventure d'un Photographe* **مغامرة مصوِّر**: "**أراد الإمساك بـ بيس Bice في الشارع عندما لم تكن تعلم أنه يراها، أراد إبقاءها تحت لقطات العدسات المخفية وتصويرها ليس فقط من دون أن تراه، لكن من دون أن يراها أيضاً، أراد مفاجأتها كما كانت في ظلِّ غياب نظرتها وغياب أي نظرة أخرى. هي بيس غير المرئية التي أراد امتلاكها، بيس الوحيدة تماماً، حضورها افترض غيابها بالذات وغياب الآخرين كافة**".

لم يعد يصوِّر في ما بعد إلا جُدُر الغرفة التي كانت حاضرة فيها وخرجت منها إلى الأبد. لكنه هو أيضاً خرج. فنحن نتحدث دائماً عن اختفاء الموضوع في الصورة الفوتوغرافية: هذا كان موجوداً ولم يعد كذلك. لدينا هنا بالضبط شكلٌ من القتل الرمزي في الفعل الفوتوغرافي. لكن الموضوع ليس وحده الذي يختفي: الذات أيضاً تختفي من الجهة الأخرى من العدسة. كل ضغطة على الزر تعلن نهايةً متزامنة لحضور الموضوع ولحضور الذات، وفي هذا الاختفاء المتقابل تتم عملية نقل للاثنين. لا تنجح هذه العملية دوماً، هي لا تنجح إلا ضمن هذا الشرط الوحيد. إنها نوعاً ما توسلٌ للآخر،

توسلٌ للموضوع كي ينبثق من هذا الاختفاء وأن يخلق بالتالي **حالة إسقاط جمالية، أو إسقاطاً جمالياً للحالة.** ربما يوجد ضمن هذه التقابلية وميض حل لمشكلة "**عدم قابليتنا للتواصل**" الشهيرة، لحقيقة أن الناس والأشياء تنزع لأن لا تعني شيئاً لبعضها بعضاً. حالةٌ مقلقة نحاول الالتفاف عليها بأي ثمن بوساطة الدلالة المصطنعة.

نادرةٌ هي الصور التي تهرب من هذه الدلالة المصطنعة. ونادرةٌ هي الصور التي لا نختزلها بجعلها تدل على شيء عنوةً، وبجعلها تمر عبر فكرة، أياً كانت – بالأخص فكرة الخبر والشهادة témoignage. من هنا مرت الأنثروبولوجيا الأخلاقية. وفكرة الإنسان مرت من هنا. هكذا اقتصر الفن الفوتوغرافي المعاصر (وليس فقط فوتوغرافيا التقرير الإخباري) على تصوير الضحايا بما هم كذلك، والأموات بما هم كذلك، والبؤساء بما هم كذلك، لإرسالهم إلى الوضوح الوثائقي والتعاطف التخيلي.

لم تعد أغلب الصور الفوتوغرافية الحالية تعكس إلا البؤس "**العدسي**" للوضع الإنساني. لا وجود لقبيلة بدائية من دون أنثروبولوجي، ولا وجود للمشرَّد في وسط النفايات من دون مصور يَظهر مباشرة ليخلدهم في فيلمه. غير أن البؤس والعنف يهزان مشاعرنا بمقدار ما يعنيانا أو بمقدار ما هما مرئيان لنا علناً. إنه قانون التخيلي. يجب أن تهز الصورة بذاتها مشاعرنا، وأن تفرض علينا وهمها الخاص، ولغتها المبتكرة لكي يؤثر فينا مضمون ما. لكي يكون هناك إسقاط انفعالي على الواقعي يجب أن يكون هناك إسقاط مضاد للصورة، وأن يكون مضبوطاً.

نأسف أن يكون الواقعي قد اختفى بذريعة أن كل شيء يمر عبر الصورة. ولكننا ننسى أيضاً أن الصور تختفي تحت سلطة الواقعية. في هذه العملية،

يُضحَّى بالواقعي بمقدار أقل من الصورة التي تُنتزع منها ابتكاريتها وتُنذَر إلى تواطؤٍ شائن. فمع الأسف على واقعية متروكة إلى ظاهرية الصورة يجب أن نعارض الأسف على صورة متروكة لتعبير الواقعي. لا يمكننا أن نعيد للصورة قدرتها إلا بتخليصها من الواقعي، ولا يمكن الواقعي ذاته أن يجد صورته الحقيقية إلا إذا استعادت الصورة خاصيتها ("**بلاهتها**"، سيقول روسّي Rosset).

وعلى كل حال، لا تلتقط هذه الصورة الفوتوغرافية "الواقعية" ما هو موجود، وإنما ما كان ينبغي ألا يوجد: واقع البؤس. إنها تفضل تصوير ليس ما هو موجود، وإنما ما ينبغي ألا يوجد من وجهة نظرٍ أخلاقية وإنسانية – وذلك بقيامها باستخدام جمالي وتجاري لا أخلاقي تماماً لهذا البؤس. الناتج هو صورة فوتوغرافية تشهد على إنكارٍ عميق للموضوع أكثر مما تشهد على الواقعي، لكنها تشهد أيضاً على إنكار للصورة. هكذا يُعهد إلى الصورة الفوتوغرافية تمثُّل ما لا يريد تمثُّلاً، أي، اغتصاب الواقعي. هكذا تؤدي تميميَّة الصورة بأي ثمن إلى مصير بائس في أغلب الأحيان: حبس الواقعي في مبدأ واقعيته، في حين أن الرهان الأساس هو **تخليص الواقعي من مبدأ واقعيته**. لكن عوضاً عن ذلك حقنونا بالفيروس الواقعوي للصورة، والفيروس المقابل للصورة الخلفية. في كل مرة نصوَّر فيها، نقوم بتفحص عدسة المصوِّر بشكل عفوي وذهني، وذلك في الوقت نفسه الذي تقوم فيه العدسة بتفحصنا. والبدائيون أيضاً يأخذون بشكل عفوي وضعاً أمام الكاميرا. الجميع يأخذ له وضعاً ضمن تصالحٍ تخيلي.

غير أن حدث الصورة يبقى المواجهة بين الموضوع والعدسة، وعنف هذه المواجهة. الفعل الفوتوغرافي هو مواجهة، أي تحدٍ للموضوع وتحدي

الموضوع بالمقابل. كل من يتجاهل هذا التحدي لا يمكنه إلا اللجوء إلى التقني والجمالي، أي إلى الحلول الأكثر سهولة.

ننشغل بالحلم بعصر بطولي للصورة الفوتوغرافية، حيث كانت ما تزال غرفة معتمة، وليست الغرفة الشفافة والتفاعلية التي أصبحت عليها الآن.

يشهد على ذلك هؤلاء المزارعون من أركانساس، في الأربعينيات والخمسينيات، الذين صورهم ديسفارمر Disfarmer، كلهم متواضعون، يقفون بروية، تقريباً بشكل احتفائي، والعدسة لا تبحث لا عن فهمهم، ولا عن مفاجأتهم. لا يبحثون عن أن يكونوا "طبيعيين"، لكن أيضاً لا فكرة لديهم ماذا عليهم أن يشبهوا عند تصويرهم (what they look like as photographed). هم ما هم عليه، لا يبتسمون ولا يشتكون، والصورة لا ترثيهم. تلتقطهم العدسة في مظهرهم الأكثر بساطة – للحظة، ومن أجل الصورة الفوتوغرافية، غائبين عن حياتهم، وعن شقائهم، يرتقون من بؤسهم إلى التصوير التراجيدي واللاشخصي لمصيرهم.

هكذا تتجلى الصورة كما هي: تهييج لما تراه في وضوحها الخالص، من دون شفاعة، ومن دون تنازل، ومن دون زركشة. تجعل من ذاتها كاشفة لما لا ينتمي إلى الأخلاق ولا إلى الظروف "العدسية"، بل لما يبقى غير قابل للقراءة في كل واحد منَّا، ولما لا ينتمي إلى الواقعية، وإنما لروح الواقعية الماكرة، حتى وإن كانت سعيدة أو بائسة – كاشفة لما فينا من لاإنساني ولا يشهد على شيء.

ليس الأمر إلا خطأً تخيلياً، والعالم موضوع وشيك وغير قابل للإدراك معاً. على أي مسافةٍ يكون العالم؟ وكيف يمكن ضبط هذا البعد المحرقي؟ هل الصورة الفوتوغرافية هي مرآة يأتي ليزدهر فيها أفق الموضوع بشكل

مختصر؟ أم أن الإنسان هو من يشوِّه، في المرآة المحدبة لوعيه، الأبعاد ويشوش صحة العالم؟ كالمرايا العاكسة للسيارات الأمريكية التي تعوِّج الرؤية، لكنها تحيطك بذلك بكياسة ("الأشياء في هذه المرآة يمكن أن تكون أقرب مما تبدوا عليه".) لكن أليست أبعد مما تبدو عليه؟ هل تجعلنا الصورة الفوتوغرافية أقرب من عالم "واقعي" مزعوم، هو فعلياً بعيد عنا بشكل غير متناهٍ؟ هل تُبقي العالم على العكس بعيداً، من خلال خلقها لعمق حقلي اصطناعي، يحمينا من وشاكة الأشياء، وبالتالي من الخطر الافتراضي التي تمثِّله؟

إنها مسألة الواقعية بالكامل التي هي موضع شكٍ هنا، مسألة معادل الواقعية. ربما ليس مفاجئاً أن تكون الصورة قد ظهرت كوسيط تقني في عصر معين، العصر الصناعي، حيث بدأت الواقعية بالتلاشي. وربما أن هذا الاختفاء للواقعي هو الذي دفع بهذا الشكل التقني حيث أمكنها التحول إلى صورة. يجب إعادة النظر بتسلسلاتنا التبسيطية في ما يخص نشوء التقنية والعالم الحديث. ربما أن التقنية ووسائل الإعلام ليست هي وراء هذا الاختفاء الشهير للواقعي – على العكس ربما أن جميع تكنولوجياتنا تصدر من الانطفاء التدريجي للواقعية، كما ذُرية محتمة.

***

تظليل العالم[14]

لا يمكن أي لغة أن تصبح كلية على حساب اللغات الأخرى. ولا يمكننا التخيل أنه في البدء لم توجد إلا لغة واحدة، وسيكون منظور لغة واحدة في المستقبل كارثة أنثروبولوجية حقيقية، تماماً ككارثة ألا يوجد إلا نوع واحد، وفكر واحد، وثقافة واحدة. سيكون حينها موت اللغة التي تميزنا عن التعبير الحيواني (الواحد عند كل نوع).

توجد علاقة ضرورية بين واقعة أن تكون اللغات كثيرة وفذة، وحقيقة أن اللغة لا تقول أبداً ما تريد قوله (فحسب). إن لم يكن هناك إلا لغة واحدة، ستصبح الكلمات أحادية المعنى، مضبوطةً على قيادة آلية للمعنى، ولن تلعب في ما بينها بالطريقة المعتادة (ببساطة، في اللغات الاصطناعية لم تعد الكلمات تلعب أبداً). وستكون اللغة حينها ملحقاً لواقعية موحدة – المصير السلبي لنوعٍ إنساني هو ذاته موحد. وستصل متأخرة دائماً، مع أنها في فردانيتها المتعددة بالنسبة لنا، تبدو أنها كانت هنا على الدوام، وبتعبير أفضل: تبدو أنها تسبقنا بكثير وتعود إلينا لتفكر بنا. يوجد شيء ما أكثر من هذا في فردانية اللغة، وهي أنها، حتى وإن كان لها أصل وتاريخ، تبدو وكأنها تعيد إنتاج ذاتها كما هي في كل لحظة، وتبتكر ذاتها من ذاتها. لهذا نحن نعيش اللغة كنوع من القدر، القدر السعيد.

هكذا يكون أيضاً قدر الفكر. فبين العالم والفكر– من يفكر الآخر؟ كيف غدت العلاقة بين الفكر وعالمٍ لم يعد يتفكره ولم يعد يزعم أنه يمثِّله؟

---

[14] ورد عنوان هذا الفصل باللغة الانكليزية Shadowing The World. [المترجم]

ومع ذلك، العالم هو مصير الفكر، وكل منهما هو مصير الآخر. فعلياً، الفكر هو مستشاره السري، هذا الظل الذي يجعله مزدوجاً وبتتبعه له يمنحه وجهة سرية.

لا يسعى الفكر إلى النفاذ إلى سرٍّ ما للعالم، ولا إلى أن يكشف عن وجهه المخفي، لأنه هو هذا الوجه المخفي. هو لا يكشف عن أن العالم له حياة مزدوجة – فهو هذه الحياة المزدوجة، وهذه الحياة الموازية. فهو بمجرد امتثاله لأصغر حركات العالم يسلبه معناه ويقدِّر له نهاية مختلفة عن النهاية التي رسمها لنفسه. و بمجرد تتبع آثاره، يُظهر أنه، وراء نهاياته المفترضة، لن يذهب إلى أي مكان آخر.

إن الفعل الفكري هو فعل إغراء يهدف إلى تغيير مسار العالم عن وجوده ومعناه – واضعاً نفسه في خطر الاغترار والانحراف عن وجهته.

هكذا تفعل النظرية مع النُّظم التي تحللها. فهي لا تبحث عن نقدهم أو فرض حدود عليهم في الواقع. هي تكبِّرهم، وتفاقمهم بتتبع أثرهم، وتغريهم بدفعهم إلى حدهم الأقصى. موضوع النظرية هو الوقوف على حالة النظام الذي يتبع منطقه الداخلي حتى النهاية، من دون أن تضيف إليه شيئاً، وفي الوقت ذاته تقلبه كلياً كاشفةً عن لامعناه الخبيء، عن هذا العدم الذي يسكنه وهذا الغياب في قلب النظام، وعن هذا الظل الذي يجعله مزدوجاً. حالةٌ، هي في الوقت ذاته وصفٌ خالصٌ للنظام بمصطلحات الواقعي، وإرشاد جذري لهذا النظام بالذات – مبرهِناً أنه يقصي الواقعي وفي النهاية لا يعني شيئاً. إن مضاعفة العالم تعني الاستجابة لعالم لا يعني شيئاً عبر نظرية هي أيضاً لا تشبه شيئاً. هذا ليس دحضاً أمبيريقياً لهذه النُّظم (لأنه سيشارك في هذه الحالة بالواقعية ذاتها)، ولا مجرد خيال من دون علاقة معهم، وإنما الاثنين

معاً. النظرية هي في الوقت نفسه مرآة عالم وصل مسبقاً إلى حدوده القصوى، وهي ما يدفع العالم نحو هذه الحدود، إنها وسمٌ لاتجاه مضمر وللقوة التي تدفعه إلى نهايته. هي تعترف في الوقت نفسه أنه لا يوجد شيء يمكن قوله عن العالم، وأن هذا العالم لا يمكنه التبادل مع شيء، وذلك من خلال البرهنة على أن هذا العالم لا يمكنه أن يكون كما هو من دون هذا التبادل مع النظرية.

لهذا السبب، يمكن للكتابة أن تذهب إلى الحد الأقصى لمنطقها، وهي تعلم أنه في نقطة معينة، لا يمكن العالم إلا أن يشرع بالتشبه بها. لكنها هي ذاتها غير قادرة على الذهاب إلى هذا الحد الأقصى إلا لأنها تتبع نظام العالم. هي تضاعف العالم، والعالم لا يوجد من دون هذه المضاعفة. العالم لا ينقصه شيء قبل أن يكون موضوعاً للفكر، لكن بعد ذلك، لا يمكن شرحه إلا انطلاقاً من هذا الأساس. هو شيء ما مشابه لهذا "العدم" الذي تكشف النظرية عنه وتحل محله، غيابٌ تجعله النظرية مرئياً وتخفيه. يمكننا القول أيضاً إن العالم ينقصه فعلياً هذا "العدم"، وأن الفكر هو الظل المحمول من هذا العدم على وجه العالم الواقعي (مسار العدمية). يتكون الفكر الجذري عند التقاطع العنيف بين المعنى واللامعنى، وبين الحقيقة واللاحقيقة، وبين استمرارية العالم واستمرارية العدم. هو يتوق إلى وضعية الوهم وسلطته، ليعيد لاصدقية الوقائع، ولادلالة العالم، مطارداً هذا العالم الذي يسير في ظل الاستمرارية الظاهرة للأشياء.

لا ريب في أن الفكر كوهمٍ وكإغراء هو خديعة. لكن الخديعة (واللغة ذاتها خديعة) ليست ما يتعارض مع الحقيقة بل هي حقيقة أكثر مكراً، إنها

أول ما يغلف العلامة بمحاكاتها الساخرة وبمحوها لها. هي، حرفياً، تلعب "لعبة الحقيقة"، كما يلعب الإغراء لعبة الرغبة.

في النهاية، بماذا يفيد الفكر، وبماذا تفيد النظرية؟ ثمة بينها وبين العالم "الآخر بذاته" انتظارٌ وعكوسية، ثنائيةٌ غير متناظرة للعالم والفكر. لنضع في ذاكرتنا دائماً النظريات الأساس الثلاث التالية:

العالم معطى لنا بوصفه غامضاً ولامعقولاً inintelligible، ومهمة الفكر هي في جعله أكثر غموضاً إن أمكن، وأكثر لامعقولية.

مادام العالم يتطور نحو حالةٍ جنونية، فيجب أن نتخذ وجهة نظرٍ جنونية.

على اللاعب أن لا يكون أكبر من اللعبة ذاتها، ولا المنظِّر أكبر من النظرية، ولا النظرية أكبر من العالم ذاته.

***

الفهرس

صدر عن دار معابر للنشر

قاموس اللاعنف، جان ماري مولِّر، تقديم: د. وليد صليبي، ترجمة: محمد علي عبد الجليل (بالتعاون مع الهيئة اللبنانية للحقوق المدنية، بيروت)، 2007.

التأمل، جِدُّو كريشنامورتي، ترجمة وتقديم: ديمتري أفييرينوس، 2008.

على خطى غاندي، كاثرين إنغرام، ترجمة: أديب خوري، تدقيق: ديمتري أفييرينوس، 2008.

المحبة في العمل، تيك نات هانه، ترجمة: غياث جازي، تدقيق: أكرم أنطاكي، 2008.

كتابات وأقوال للمهاتما م. ك. غاندي، ترجمة: أكرم أنطاكي، مراجعة: هفال يوسف، 2009.

فلسفة اللاعنف، ديفيد مكرينولدز، ترجمة: ديمتري أفييرينوس، 2009.

اللاعنف في التربية، جان ماري مولِّر، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2009.

ليف تولستوي: **مختارات من كتاباته الفكرية والفلسفية**، ترجمة: هفال يوسف، 2009.

سيمون فايل: مختارات، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2009.

البحث عن مستقبل لاعنفي، مايكل ن. ناغلر، ترجمة: غياث جازي، 2009.

أنا وأنت، مارتن بوبر، ترجمة: أكرم أنطاكي، 2010.

التجذُّر، سيمون فايل، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2010.

ملكوت الله في داخلكم، ليف تولستوي، ترجمة: هفال يوسف، 2010.

صوت الصمت، هيلينا بلافاتسكي، ترجمة: أكرم أنطاكي، 2011.

شبكة الفكر، جِدُّو كريشنامورتي، ترجمة: يارا البرازي، 2011.

من البيئة إلى الفلسفة، معين رومية، 2011.

غاندي المتمرد، ملحمة مسيرة الملح، جان ماري مولِّر، ترجمة: محمد علي عبد الجليل، 2011.

غاندي الإنسان، إكناث إيسوران، ترجمة غياث جازي، 2013.

عودة إلى الذات، أكرم أنطاكي، 2013.

المنهج الحيوي الطاقي، ألكسندر لوون، ترجمة نبيل سلامة، 2013.